

Anton Charles Pegis
July: 1930

Forschungen
zur
Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben von
Dr. A. Ehrhard, und Dr. J. P. Kirsch,
o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg i. E. — o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

IX. Band. 3. Heft.

Die Trinitätslehre
des
hl. Johannes von Damaskus.

Mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der griechischen zur lateinischen Auffassungsweise des Geheimnisses.

Von

Dr. Jakob Bilz,
Direktor des Erzbischöfl. theolog. Konvikts zu Freiburg i. Br.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1909.

Subskriptionspreis Mk. 5,—, für Nicht-Abonnenten Mk. 6,—.

Fortsetzung auf 3. Seite d. Umschlags.

Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

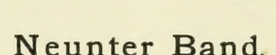
Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard,
o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg i. E.

und

Dr. J. P. Kirsch,
o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).



Neunter Band.

Drittes Heft:

Dr. Jakob Bilz,

Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1909.

Die Trinitätslehre

des

hl. Johannes von Damaskus.

Mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der griechischen zur lateinischen Auffassungsweise des Geheimnisses.

Von

Dr. Jakob Bilz,
Direktor des Erzbischöfl. theolog. Konvikts zu Freiburg i. Br.



Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1909.





Imprimatur.

Paderbornae, d. 11. m. Ian. 1909.

Vicarius Generalis

Schnitz.

Vorwort.

Die Bedeutung des hl. Johannes von Damaskus, sein hohes Ansehen in der griechischen Kirche, deren Lehrentwicklung er durch sein Hauptwerk, die *Πηγὴ γνώσεως*, zum Abschluß bringt und für die er immer der maßgebende Dogmatiker bleibt, sowie sein Einfluß auf die abendländische Scholastik, für die er Vermittler der griechischen Tradition und Vorbild in der Methode und dem systematischen Aufbau der Theologie wird, lassen es gerechtfertigt erscheinen, seine Trinitätslehre einer besonderen Darstellung zu würdigen.

Wegen der Beziehungen des Johannes zur Scholastik hatte der Verfasser ursprünglich die Absicht, seine Trinitätslehre im Vergleich mit jener des hl. Thomas von Aquin zur Darstellung zu bringen; indes beschränkte er sein Thema auf die Behandlung der Lehre des Damaszeners über die Trinität, da in dieser wie in der ganzen griechischen Auffassungsweise des Trinitätsgeheimnisses verschiedene Punkte zuerst der Aufhellung bedurften. Indes machte gerade der Unterschied in der Auffassungsweise bei den Griechen und Lateinern, auf den u. a. schon Scheeben und namentlich de Régnon aufmerksam gemacht hatten, es notwendig, in allen wichtigen Punkten den Blick auch auf die Darstellung der Trinitätslehre in der abendländischen Theologie gerichtet zu halten. Als Vertreter derselben konnte mit Recht der hl. Thomas von Aquin gelten, da seine Lehre Gemeingut der katholischen Schule geworden ist. Das Wesentliche derselben durfte als bekannt vorausgesetzt werden.

Vorliegende Arbeit wurde der hochw. theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. B. als Inauguraldissertation zur Erlangung der theologischen Doktorwürde überreicht und von derselben angenommen.

Leider stand dem Verfasser die von Fr. Diekamp erstmals edierte Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi, ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebten und achten Jahrhunderts, Münster 1907, erst gegen Schluß des Druckes zur Verfügung, so daß im Text nicht mehr auf die Benutzung dieser Schrift durch Johannes aufmerksam gemacht werden konnte (vgl. ebda LXVI—LXXIV). Es sei hier darauf hingewiesen, daß die Erörterungen des Johannes über das *πράγματι* und *ἐπινοίᾳ θεωρεῖσθαι* (vgl. S. 56 ff. und 67 ff.) dem Cap. 26 der Doctrina zum großen Teil wörtlich entnommen sind.

Noch sei bemerkt, daß wir den dritten Teil des Hauptwerkes unseres Autors De Fide Orthodoxa stets mit F. O. zitieren.

Freiburg i. B., den 15. September 1909.

Der Verfasser.

Inhaltsangabe.

Dritter Abschnitt.

Die einzelnen göttlichen Personen.

I. Gott der Vater.

II. Gott der Sohn.

III. Der Heilige Geist.

Einleitung.

Philosophische Vorbegriffe zur Trinitätslehre des Johannes von Damaskus.

Man hat Johannes von Damaskus als den ersten Scholastiker bezeichnet.[1] Wenn nun auch schon von seinen Vorgängern die aristotelische Philosophie zur Darstellung und Verteidigung des Dogmas beigezogen wurde,[2] so hat doch keiner dies in so prinzipieller Weise getan. Im ersten Kapitel seiner Dialektik spricht er sich über seine Grundsätze in dieser Hinsicht deutlich aus. „Da der Apostel mahnt: Prüfet alles und behaltet das Beste (1. Thess. 5, 21), ist es gut, auch die Schriften der draußenstehenden Gelehrten zu erforschen; denn es ist leicht möglich, daß man dort etwas Brauchbares und der Seele Nützliches findet. Jeder Künstler bedarf ja gewisser Instrumente, jede Königin muß ihre Mägde haben, die ihr dienen. So benutzen wir diese

---

[1] vgl. Lenstroem, De expositione fidei orthodoxae auctore Ioanne Damasceno, Upsaliae 1839, p. 8 f., der ihn pater scholasticorum nennt. Zur Bedeutung unseres Autors für die Scholastik vgl. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode (Freiburg 1909) S. 108 ff.

[2] So besonders von Leontius von Byzanz, aber auch schon von den Kappadoziern, namentlich Basilius und Gregor von Nazianz. Der Ruhm, der erste Scholastiker zu sein (K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, 2. Aufl., unter Mitwirkung von A. Ehrhard und H. Gelzer, München 1897, S. 39), wird auch Leontius bestritten (J. P. Junglas, Leontius von Byzanz [Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte von A. Ehrhard und J. P. Kirsch VII, 3], Paderborn 1908, S. 66 ff.); vgl. jedoch Grabmann a. a. O. S. 104 ff.). Zu Leontius steht Johannes in einem Abhängigkeitsverhältnis, besonders in der Begriffsbestimmung von Hypostase, Enhypostaton und Anhypostaton; siehe Loofs, Leontius v. Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche, Leipzig 1887 S. 122 ff.; Junglas a. a. O. S. 41, 162.

der Wahrheit dienenden Schriften und schlagen die Gottlosigkeit aus dem Felde, die bisher eine schmähliche Tyrannis über sie ausgeübt hat.

Aber wir wollen das Gute nicht schlecht gebrauchen, nicht zur Täuschung einfacher Geister; denn die Wahrheit bedarf nicht der Sophismata. Wir wollen dasselbe vielmehr benutzen zur Widerlegung jener, die schlimme Kämpfe anrichten, und zur Vernichtung einer falschen Wissenschaft.“[1]

In Durchführung dieses Grundsatzes, in welchem das scholastische Prinzip zur Geltung kommt,[2] beginnt Johannes sein Hauptwerk damit, daß er im ersten Teil eine Erläuterung der philosophischen Hilfsbegriffe gibt „als der Elemente derjenigen Dinge, die für solche passen, welche noch der Milch bedürfen“.[3]

Er benutzt zu diesem Zwecke vor allem die ***Εἰσαγωγή*** des Porphyrius und die ***Κατηγορίαι*** des Aristoteles.[4] Dabei verfährt er aber nach der Anweisung, die er selbst mehreremal gibt, daß man nämlich den *ἔξω σοφοί* nicht in allem folgen dürfe, sondern ihnen gegenüber sich verhalten müsse wie ein tüchtiger Geldwechsler, der das reine Gold sammelt, das falsche zurückweist.[5] Aristoteles möchte er keineswegs als dreizehnten Apostel angesehen wissen.[6] Daher hebt er

---

[1] M 94, 532 A B. Die Vermutung Kattenbuschs, daß in dieser Stelle zum erstenmal das Bild von der Herrin und Magd für das Verhältnis von Theologie und Philosophie angewandt sei (Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche von Herzog-Hauck IX³, S. 293), was auch Kuhn in seiner kathol. Dogmatik Bd. 1 S. 232, Anm. 1 angenommen hatte, ist nicht richtig. Das Bild findet sich schon bei Clemens Alexandrin., Stromata l. 1. c. 5, wo es heißt: *ὡς τὰ ἐγκύκλια μαθήματα συμβάλλεται πρὸς φιλοσοφίαν τὴν δέσποιναν αὐτῶν· οὕτω καὶ φιλοσοφία αὐτὴ πρὸς σοφίας κτῆσιν συνεργεῖ* (Ed. Stählin II, Leipzig 1906, 19). *σοφία* ist hier für Theologie gesetzt.

[2] Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie. 2. Teil. 9. Aufl. Berlin 1905, S. 140.

[3] M 94, 532 B.

[4] vgl. Langen, Johannes v. Dam. Gotha 1879 S. 46.

[5] F. O. IV, 17 (M 94, 1177 B) und im griechischen Text zu n. 2 der Schrift Contra Iacobitas, den Diekamp in der Tübinger theol. Quartalschrift 83 (1901) veröffentlicht hat, S. 597.

[6] Contra Iacobitas n. 10 (M 94, 1441 A).

wiederholt den Unterschied zwischen der Terminologie der draußenstehenden Philosophen und derjenigen der Väter hervor, insbesondere wo es sich um die Bestimmung der Begriffe von *οὐσία* und *ὑπόστασις* handelt. Es ist auch nicht so sehr das Ansehen der Philosophen als die Autorität der Väter, die ihn bestimmt, Termini wie die genannten, wie *ὁμοούσιος* u. a., in der Theologie zu gebrauchen; die Väter haben eben in solche Termini gefaßt, was die Hl. Schrift mit anderen Worten zum Ausdruck bringt.[1]

Schon die von Johannes ausgesprochenen Grundsätze zeigen, daß man irregehen würde, wollte man ihn als Aristoteliker im strengen Sinne des Wortes bezeichnen. Noch mehr beweisen dies die Tatsachen. Da Johannes in theologischen Dingen nichts Neues bieten will, sondern zusammenfaßt, was die hl. Väter herausgestellt und erarbeitet haben,[2] so gewinnt seine Lehre je nach den Quellen, denen er im einzelnen Falle folgt, eine andere philosophische Färbung. Seine allgemeine Gotteslehre, in der er sich enge an Dionysius Areopagita anschließt, trägt ein neuplatonisches Gepräge, ähnlich seine Anthropologie, in der er Nemesius folgt. In den Begriffsbestimmungen, insbesondere in der Terminologie, welche für die Trinitätslehre in Betracht kommt, ist er Aristoteliker, doch auch hier nicht ohne Einschränkung, wie sich namentlich in der Bestimmung des Begriffes der *οὐσία* zeigt.

Finden wir also in der Philosophie unseres Autors wie bei vielen seiner Vorgänger, namentlich bei den Kappadoziern und Leontius von Byzanz,[3] eine Verbindung von platonischen bezw. neuplatonischen Elementen mit der Philosophie des Aristoteles, so zeigt doch die Dialektik des Johannes, nach welcher Seite bei ihm prinzipiell die Wagschale geneigt ist.

Faßt man ins Auge, daß die Scholastik keineswegs alle platonischen Elemente aus ihrem System ausschließt, sondern durch Augustin, Pseudo-Dionysius viele derselben in sich aufnimmt und sich assimiliert, daß sodann ein Hauptaugenmerk

---

[1] De imag. or. III n. 11 (M 94, 1333 B C).
[2] Prologus zur Fons scientiae (M 94, 525 A).
[3] Vgl. Junglas a. a. O. S. 66 ff.

derselben auf Systematisierung des theologischen Lehrstoffes gerichtet war, so darf man Johannes wohl als Vorläufer der Scholastik bezeichnen.[1]

Bevor wir zur Darstellung der Trinitätslehre selbst schreiten, müssen wir nach dem Vorgang unseres Autors die philosophischen Begriffe, welche für dieselbe von ausschlaggebender Bedeutung sind, einer näheren Betrachtung unterziehen.

§ 1.

Das Seiende, Substanz und Accidens.

Johannes von Damaskus geht in seiner Dialektik von dem allgemeinsten Begriff des menschlichen Denkens aus. *Τὸ ὄν*, das Seiende, ist der gemeinsame Name für alles, was existiert. Es wird eingeteilt in Substanz und Accidens,[2] jedoch nicht in dem Sinne, als ob das Seiende der Gattungsbegriff wäre, der die Begriffe von Substanz und Accidens als Artbegriffe unter sich faßte. Der Begriff „das Seiende" liegt vielmehr über allen Gattungsbegriffen, deren höchster der Substanzbegriff ist.[3]

Die Substanz ist ein Ding, das für sich besteht und nicht eines anderen zum Bestehen bedarf, oder ein Ding, das in sich und nicht in einem anderen sein Sein hat.[4]

Accidens ist demgegenüber etwas, das nicht in sich bestehen kann, sondern in einem anderen sein Sein hat.[5] Die Substanz ist der Träger der Accidentien, die ihrerseits als in der Substanz seiend erkannt werden.[6] Während die Accidentien der Veränderung unterliegen, bleibt die Substanz unverändert.[7]

---

[1] vgl. *Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, Διατριβὴ ἐπὶ ὑφηγεσίᾳ Κονσταντίνου Ι. Δυοβουνιώτου,* Athen 1903 (von uns zitiert Dyobuniotes) S. 20.

[2] Dialectica c. 4 (M 94, 536 C); vgl. zum folgenden Dyobuniotes S. 79 ff.

[3] Dialect. c. 10 (564 A). [4] ebda c. 4 (536 C u. 537 B C).

[5] ebda 537 A u. C

[6] ebda 537 A: *ἡ μὲν γὰρ οὐσία ὑποκείμενόν ἐστι . . . συμβεβηκὸς δὲ τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ θεωρούμενον.* Das Wort *θεωρεῖν* oder *θεωρεῖσθαι* begegnet uns noch öfter bei Johannes; es bezeichnet die logische Betrachtungsweise.

[7] ebda 537 B; ebenso c. 39 (605 C).

In dieser allgemeinsten Bestimmung des Substanzbegriffes schließt sich Johannes an Aristoteles an. In den weiteren Ausführungen zeigt sich aber sofort ein bedeutender Unterschied.

Aristoteles bezeichnet zunächst und im eigentlichsten Sinn das Einzelding, das weder von einem Subjekt ausgesagt wird, noch in einem Subjekt, sondern selber Subjekt ist, als Substanz (erste Substanz) und gibt erst in zweiter Linie dem Art- oder Gattungswesen den Namen Substanz (zweite Substanz).[1] Johannes dagegen weist den Namen Substanz (*οὐσία*) ausschließlich der aristotelischen zweiten Substanz zu und gebraucht für die erste Substanz im Sinne des Aristoteles das Wort Hypostase.[2] Er folgt darin dem Sprachgebrauch, wie er sich bei den griechischen Vätern gebildet hat, wie er insbesondere durch die Kappadozier unter dem Vorgang des hl. Basilius zur Herrschaft gebracht worden war.[3]

Kurz und bündig finden wir diesen Sprachgebrauch klargelegt in der Schrift: Institutio elementaris ad dogmata, die man als Elementareinleitung in die Dogmatik bezeichnen kann. Natur, Substanz, Form, so heißt es da, ist das Gemeinsame (*τὸ κοινόν*), das, was die Hypostasen gleichen Wesens unter sich befaßt; Individuum, Person, Hypostase ist das Einzelne (*τὸ μερικόν*).[4] Ähnlich hören wir in der orthodoxen Glaubenslehre: Die Usie ist das Gemeinsame wie die Art, die Hypostase ist das Einzelne.[5]

---

[1] Aristoteles, *Κατηγορίαι* cap. 3 *περὶ οὐσίας*. Aristoteles op. ed. Didot, Paris 1862. 1. Bd. S. 2.

[2] So auch Dyobuniotes a. a. O. S. 82; vgl. Petavius de Trin. l. IV, c. 1, n. 2. und c. 7, n. 2 ff. Wir können de Régnon (Études de théologie positive sur la sainte Trinité. Paris 1892 1. Bd. S. 144) nicht beistimmen, wenn er bei Johannes ebenfalls mit dem Wort *οὐσία* die erste Substanz bezeichnet finden will unter Berufung auf Dialect. c. 39 (M. 94, 605 B).

[3] Theodor Schermann, Die Gottheit des Hl. Geistes nach den griech. Vätern des 4. Jahrhunderts, Freiburg 1901 S. 188; de Régnon a. a. O. S. 152 ff.

[4] c. 2 (M 95, 101 A). Die Schrift ist nach der Ansicht von Dyobuniotes von einem Schüler des Johannes verfaßt, der die Dialektik vor sich hatte (a. a. O. S. 75 f.).

[5] F. O. III, 6 (M 94, 1001 C); ähnlich ebda c. 4 (997 A); ebenso in der von Diekamp zum erstenmal veröffentlichten Schrift: *Λόγος περὶ*

Da der Nachdruck darauf gelegt wird, daß die Substanz etwas Allgemeines sei, erklärt es sich, daß der Name Substanz, Usie nicht lediglich für die unterste Spezies, sondern auch für die Gattungen gebraucht wird und zwar bis hinauf zum höchsten Genus, über dem kein höheres mehr ist.[1] Jedoch entspricht es mehr dem Sprachgebrauch unseres Autors Substanz gleichbedeutend zu nehmen mit Natur (*φύσις*) und Form (*μορφή*) und darunter die unterste Spezies zu verstehen.

Sowohl die ontologische als auch die logische Betrachtungsweise der in Betracht kommenden Begriffe zeigt das deutlich.

Johannes sagt, die draußenstehenden Philosophen hätten einen Unterschied gemacht zwischen Substanz und Natur. Substanz, Usie hätten sie genommen für das einfache Sein (*τὸ ἁπλῶς εἶναι*), Natur dagegen für die Usie, welche durch die wesentlichen Differenzen spezifisch bestimmt ist und außer dem einfachen Sein auch das Sosein (*τὸ τοιῶσδε εἶναι*) hat; sie hätten mit anderen Worten Natur gefaßt als die unterste Spezies, welche die Hypostasen unter sich hat und in jeder derselben in gleicher Weise ohne jeden Mangel sich findet. Die hl. Väter dagegen hätten die Worte Usie, Natur, Form für gleichbedeutend genommen, nämlich zur Bezeichnung der untersten Spezies. Das Einzelding aber nannten sie Person (so Johannes auffallenderweise), Hypostase.[2]

Es ist für unsere Zwecke gleichgültig, ob und inwieweit die Bemerkung über die draußenstehenden Philosophen begründet ist (auf Aristoteles trifft sie gewiß nicht zu),[3] jedenfalls erkennen wir deutlich, welchen Sinn bei Johannes das Wort Usie hat.

πίστεως κατὰ Νεστοριανῶν, Tübinger Quartalschrift 83 (1901), S. 561. An der Echtheit der Schrift ist nicht zu zweifeln. Wir zitieren sie als „Schrift gegen die Nestorianer".

[1] vgl. z. B. Dialect. c. 10 (M 94, 564 A): *πρῶτον καὶ γενικώτατον γένος ἐστὶν ἡ οὐσία.*

[2] ebda c. 30 (589 C ff.).

[3] vgl. Anm. 19 des Herausgebers Lequien zu dieser Stelle und Petav., De Trin. l. IV c. 2 n. 2.

Die Erklärungen, welche anderweitig von Natur, Form und unterster Spezies gegeben werden, machen seine Auffassung noch deutlicher.

Natur, so hören wir, ist nichts anderes als die Usie, das Wesen eines Dinges, insofern es Prinzip der Bewegung und Ruhe ist.[1]

Form wird die Substanz genannt, insofern diese durch die wesentlichen Unterschiede gleichsam ausgeprägt und als Spezies bestimmt ist. Sie bezeichnet als solche die unterste Spezies. So das Wort Tier, weil im Tier die Usie durch das Lebendig- und Wahrnehmendsein zur Art fortbestimmt ist.[2]

Die unterste Spezies (*εἶδος εἰδικώτατον*) ist jene, welche unter sich keine Spezies mehr, sondern die Einzeldinge, Individuen hat.[3]

Neben der ontologischen Betrachtungsweise, aber selten scharf von ihr gesondert, finden wir bei Johannes auch die logische angewandt. Im logischen Sinn wird Spezies definiert als das, was von mehreren der Zahl nach verschiedenen Dingen ausgesagt wird auf die Frage: Was ist das Ding?[4]

Auch von diesem Standpunkt aus zeigt sich, daß Johannes, da er Usie und Spezies gleichbedeutend nimmt, Usie nur im Sinne der aristotelischen zweiten Substanz auffaßt. Durch diese Einschränkung der Bedeutung des Wortes *οὐσία* hat sich unser Autor eine eigentümliche Schwierigkeit geschaffen, er hat keinen ebenso prägnanten Ausdruck für die individuelle Natur wie der Lateiner in seinem Terminus individua substantia. Den Ausdruck *μερικὴ οὐσία,* welcher dem lateinischen entsprechen würde, lehnt er ab, sowohl in der Trinitätslehre, wo Johannes Philoponus die drei Personen als *μερικαὶ οὐσίαι* bezeichnete, und zwar hier mit Recht, da diese Auffassung

---

[1] Dialect. c. 40 (M 94, 605 D).

[2] ebda c. 41 (608 A): *μορφή ἐστιν ἡ ὑπὸ τῶν οὐσιωδῶν διαφορῶν οἱονεὶ μορφωθεῖσα καὶ εἰδοποιοθεῖσα οὐσία, ἥτις σημαίνει τὸ εἰδικώτατον εἶδος.*

[3] ebda c. 10 (560 D).

[4] ebda 560 C: *εἶδός ἐστι τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον.*

der Personen zum Tritheismus führen mußte,[1] als auch in der Christologie, hier gegenüber den Monophysiten, welche, die *μερικὴ οὐσία* mit der Hypostase gleichsetzend, zu der Behauptung kamen, man dürfe wie von einer zusammengesetzten Hypostase, so auch von einer zusammengesetzten Natur reden.[2] Offenbar unter dem Eindruck dieser Folgerungen will unser Autor auch inbezug auf die menschliche Natur Christi nicht von einer *μερικὴ οὐσία* gesprochen wissen (*οὐκ ἔστιν εὑρεῖν μερικὴν καὶ ἰδιάζουσαν φύσιν ἤτοι οὐσίαν*).[3] Philosophisch begründete er seine Haltung so. Die *μερικὴ οὐσία* müßte, weil mit der Hypostasis identisch, von der *κοινὴ οὐσία* verschieden sein;[4] denn die Verschiedenheit dieser letzteren von der Hypostase stand ihm wie ein Axiom fest. Die *μερικαὶ οὐσίαι* fernerhin müßten, wie er meint, untereinander durch eine differentia specifica verschieden, darum *ἑτεροούσιοι*, anderseits, weil unter der *κοινὴ οὐσία* stehend, zugleich *ὁμοούσιοι* sein, was doch ohne Widerspruch nicht gesagt werden kann.[5] Wie Philoponus nicht sah, daß die *μερικὴ οὐσία* nicht identisch sei mit der Hypostase, so sah unser Autor nicht, daß dieselbe nicht mehr ein *κοινόν* sei, daß die *μερικαὶ οὐσίαι* deshalb nicht mehr *εἴδει*, sondern nur *ἀριθμῷ* sich unterscheiden. Der tiefere Grund dafür lag aber in seiner Gewohnheit, das Wort *οὐσία* stets im Sinne der zweiten Substanz zu gebrauchen und so auch zwischen den *μερικαὶ οὐσίαι* noch spezifische Unterschiede zu suchen, während es sich doch nur um individuelle Verschiedenheiten handeln konnte. Nachdem Johannes sich so die Verwendung des treffendsten Ausdrucks für die substantia individua unmöglich gemacht hat, hilft er sich durch

[1] vgl. De haeres. n. 83 mit den dort angeführten Scholien des Johannes Philoponus (M 94, 744 B ff.) und Contra Iacobitas n. 9 (M 94, 1440 A).

[2] De haeres. a. a. O., besonders 748 D ff. und 754 A B; ferner F. O. III, 3 (M 94, 988 B ff.) und De natura composita adv. Acephalos n. 2 (M 95, 113 B ff., besonders 116 C).

[3] F. O. III, 6 (M 94, 1008 A).

[4] vgl. De nat. comp. adv. Acephalos a. a. O. (M 95, 116 C).

[5] ebda, ferner F. O. III, 6 (M 94, 1008 A) und Contra Iacobitas a. a. O. (1444 A).

die Unterscheidung zwischen der οὐσία resp. φύσις ἐν τῷ εἴδει θεωρουμένη und der οὐσία ἐν ἀτόμῳ θεωρουμένη,[1] die, wie wir sehen werden, sich mit jener zwischen substantia secunda und substantia individua vollkommen deckt.

§ 2.

Hypostase und Person, das ἐνυπόστατον.

1. Definitionen.

Das Wort Hypostase findet sich nicht bei Aristoteles als technischer Terminus. Es dient ihm nur dazu, etwas Reales im Gegensatz zu etwas Scheinbarem, Eingebildetem zu bezeichnen.[2] Überhaupt kannten die Alten dies Wort nicht als Schulwort.[3] Erst die trinitarischen Streitigkeiten veranlaßten die Einführung desselben in die philosophische und theologische Terminologie. Es ist hier nicht der Ort, die verschiedenen Wandlungen zu verfolgen, welche der Begriff der Hypostase im Laufe der Jahrhunderte durchgemacht hat.[4] Zur Zeit unseres Autors war die Bedeutung desselben längst fixiert und in einem ganz bestimmten Sinn im allgemeinen Sprachgebrauch.

Welches ist diese Bedeutung? Johannes nennt zwei Bedeutungen des Wortes Hypostase. Bisweilen bezeichnet es das Sein oder Wesen schlechthin, und in diesem Sinn ist kein Unterschied zwischen Usie und Hypostase, so daß einige Väter beide Ausdrücke für gleichbedeutend nehmen konnten. Diese erste Bedeutung hat aber für Johannes nur

---

[1] F. O. III, 11 (M 94, 1024 A B), vgl. § 2, n. 3.

[2] Aristoteles, Περὶ κόσμου c. 4. τῶν ἐν ἀέρι φαντασμάτων τὰ μέν ἐστι κατ' ἔμφασιν (dem Scheine nach), τὰ δὲ καθ' ὑπόστασιν (der Wirklichkeit nach) a. a. O. Bd. 3 S. 395; vgl. Realenzyklopädie IV[3], S. 37.

[3] vgl. Stentrup, Zum Begriff der Hypostase, in der Innsbrucker Zeitschrift für kathol. Theologie 1877 S. 66 ff.

[4] vgl. Schwane, Dogmengeschichte. 2. Bd. 2. Aufl. Freiburg 1895 S. 99 f., 151 ff.; Stentrup a. a. O.; de Régnon a. a. O. I 152 ff.; Schermann a. a. O. S. 188; Braun, Der Begriff der Person, Mainz 1876 S. 13 ff.; Hergenröther-Kirsch, Handbuch der Kirchengeschichte, Freiburg 1902, 1. Bd. S. 251.

einen historischen Wert, insofern sie ihm den Schlüssel zum Verständnis älterer Väter, wie Cyrills von Alexandrien, abgibt.[1]

Die ihm geläufige Bedeutung gibt er, wenn er sagt: Bisweilen bezeichnet das Wort Hypostasis das, was für sich und selbständig besteht, das Einzelding, oder das, was der Zahl nach verschieden ist (sc. von den Individuen derselben Art), z. B. Petrus, Paulus, dieses Pferd.[2] Das letztere Beispiel zeigt, daß Johannes den Begriff Hypostase nicht einschränkt auf die Individuen der rationalen Natur. Es weist uns aber auch ziemlich deutlich hin auf die Erklärung, die Aristoteles von der ersten Substanz gibt, wo er als Beispiele für dieselbe nennt: dieser Mensch, dieses Pferd.[3] Zugleich beweist es uns, daß Johannes mit dem Namen Hypostasis eben diese erste Substanz des Aristoteles bezeichnet.

Das entscheidende Moment, weshalb gerade das konkrete Einzelding im eigentlichen Sinn (*κυρίως*) den Namen Hypostase erhalten hat, ist aus der Bedeutung des Wortes, aus seiner Etymologie hergenommen. Von *ὑφίστασθαι* abgeleitet, besagt es etwas, das für sich selbst besteht. Nun besteht aber weder das Gattungs- noch das Artwesen noch die wesentliche Differenz noch das Accidens für sich. Das Fürsichbestehen kommt vielmehr nur dem Einzelding zu. In ihm hat die Usie unter Hinzunahme der Accidentien in Wirklichkeit die Subsistenz.[4] Daher der Name Hypostasis für das Einzelding.

---

[1] Dialect. c. 42 (M 94, 612 A) und c. 29 (589 B); nach der ersten Stelle bezeichnet *ὑπόστασις* bisweilen *τὴν ἁπλῶς ὕπαρξιν;* nach der zweiten *τὴν ἁπλῶς οὐσίαν.* Zu Cyrills Sprachgebrauch, in dem die Worte *ὑπόστασις* und *φύσις* noch nicht streng geschieden sind, vgl. M 94, 591 Anm. 22 und Schwane a. a. O. S. 242 f.

[2] *ἡ δὲ καθ' ἑαυτὴν ὑπόστασις τὸ ἄτομον σημαίνει, καὶ τὸ ἀφορίστικον πρόσωπον.* Dialect. c. 30 (M 94, 589 B); nach c. 42 bezeichnet *ὑπόστασις* bisweilen *τὴν καθ' αὑτὸ καὶ ἰδιοσύστατον ὕπαρξιν· καθ' ὃ σημαινόμενον τὸ ἄτομον δηλοῖ, τῷ ἀριθμῷ διαφέρον* (612 B).

[3] Aristoteles, *Κατηγορίαι* c. 3: *Περὶ οὐσίας* a. a. O. S. 2.

[4] Dialect. c. 42 (612 B) und c. 43 (613 C): *εἴρηται δὲ ὑπόστασις παρὰ τὸ ὑφεστάναι. ἐν αὐτῇ γὰρ ἡ οὐσία ἐνεργείᾳ ὑφίσταται, προσλαβοῦσα τὰ συμβεβηκότα* (613 A).

Sehen wir nun näher zu, was die Hypostase zu ihrem Begriffe verlangt. Die Hypostase, so hören wir, verlangt zu ihrem Begriff das Wesen mit den Accidentien, das Fürsichbestehen, sowie daß sie tatsächlich als existierend betrachtet werde.[1]

Noch eingehender finden wir die Momente, die unser Denken im Begriff der Hypostase unterscheiden kann, anderswo auseinandergesetzt.

Da weder das Gattungs- noch das Artwesen, weder die spezifische Differenz noch das Accidens irgendwo für sich bestehen kann, sondern nur das Einzelding oder die Hypostase, so können alle diese Momente nur als in der Hypostase seiend betrachtet werden.

Das Gattungswesen schlechthin (die *ἁπλῆ οὐσία*) findet die logische Betrachtungsweise in allen Hypostasen in gleicher Weise, in leblosen und belebten, in vernünftigen und unvernünftigen, in sterblichen und unsterblichen. Die wesentlichen Differenzen sind in verschiedenen Hypostasen verschieden, falls diese verschiedenen Spezies angehören; sie sind gleich in den Hypostasen derselben untersten Spezies. Diese sind es, welche die Hypostasen unter ein und demselben Artbegriff verbinden und dieselben von den Hypostasen anderer Spezies unterscheiden. Ähnlich stellen sich uns die Accidentien dar in den einzelnen Hypostasen. Sie sind es, welche die Hypostasen ein und derselben Art voneinander unterscheiden.[2] Sie sind m. a. W. das, was die Hypostase charakterisiert, die charakteristischen (individuellen) Eigentümlichkeiten. Es wird darum für unmöglich erklärt, daß sich die Hypostasen der Zahl nach unterscheiden, wenn sie nicht durch die Accidentien unterschieden sind.[3]

---

[1] c. 30 (593 A f.) *ἡ δὲ οὐσία θέλει ἔχειν οὐσίαν μετὰ συμβεβηκότων, καὶ καθ' ἑαυτὴν ὑφίστασθαι, καὶ αἰσθήσει, ἤγουν ἐνεργείᾳ θεωρεῖσθαι.* Nach Dyobuniotes (a. a. O. S. 81) bezeichnen die letzteren Ausdrücke das tatsächliche Existieren (*ἐν τῇ πραγματικότητι παρίστασθαι*).

[2] c. 42 (612 B).

[3] c. 30 (596 A) *τὰ χαρακτηριστικὰ ἰδιώματα, τὰ συμβεβηκότα εἰσί, τὰ χαρακτηρίζοντα τὴν ὑπόστασιν.*

Auf diese letztere Bestimmung werden wir später zurückzukommen haben. Wir ziehen zunächst zur Vervollständigung des Begriffs der Hypostase das bei, was über den Begriff Person gesagt wird.

Wenn Johannes den Begriff Person in der Dialektik getrennt von dem der Hypostase behandelt,[1] so liegt die Vermutung nahe, daß ein Unterschied zwischen beiden besteht. In der Tat finden wir bisweilen einen Unterschied gemacht, der jedoch fast nur formeller Natur ist. So lautet in der von Diekamp veröffentlichten Schrift gegen die Nestorianer die Erklärung der beiden Begriffe folgendermaßen: Hypostase bedeutet das selbständige Fürsichbestehen, Prosopon das selbständige und gesonderte Wirken.[2] Einen ähnlichen Unterschied legt auch die Definition in der Dialektik nahe, wenn sie Person als das erklärt, was durch seine besonderen Tätigkeiten und Eigentümlichkeiten sich uns klar und deutlich als von den ihm gleichwesentlichen Dingen unterschieden darstellt.[3] Danach scheint ebenfalls mit dem Begriff des Prosopon der Gedanke an das eigentümliche Tätigsein verbunden.

Der Grund für diese Fassung des Personenbegriffs dürfte in dem ursprünglichen Sinn des Wortes Prosopon zu suchen sein (Gesicht, Miene, Maske, Rolle). Dies deutet Theorian, ein Schriftsteller des 12. Jahrhunderts, im Anschluß an die

[1] vgl. Dialect. c. 42 u. 43 (M 94, 612 f.).

[2] *Τί ἐστιν ὑπόστασις καὶ πρόσωπον; Ὑπόστασις δὲ ⟨τὸ⟩ καθ' ἑαυτὸ ὑποστῆναι καὶ ἄλλον γενέσθαι, καὶ πρόσωπον τὸ ἰδιαιρέτως καὶ κεχωρισμένως ἐνεργεῖν,* a. a. O. n. 47. S. 579. Das *τὸ* fehlt bei Diekamp. Verfasser hat es in einer dem Cod. Vat. gr. 1672 selbst entnommenen Abschrift der Stelle gefunden. Das „*ἄλλον γενέσθαι*" besagt soviel wie „sich unterscheiden wie *ἄλλος καὶ ἄλλος*" oder „der Zahl nach (*ἀριθμῷ*)". Diese Art der Unterscheidung wird öfters zur Kennzeichnung des Hypostasenunterschiedes angeführt; im Gegensatz dazu stehe „sich unterscheiden wie *ἄλλο καὶ ἄλλο*", wodurch der Unterschied in der Natur ausgedrückt wird. Vgl. z. B. Dialect. c. 17 (M 94, 581 C); es wird sogar einfach gesagt *ἡ οὐσία ἄλλο καλεῖται* (584 A). Dasselbe zeigt auch der Kontext der betr. Stelle.

[3] Dialect. c. 43 (M 94, 613 B) *πρόσωπόν ἐστιν ὅπερ διὰ τῶν οἰκείων ἐνεργημάτων τε καὶ ἰδιωμάτων ἀρίδηλον καὶ περιωρισμένην τῶν ὁμοφυῶν αὐτοῦ παρέχεται ἡμῖν τὴν ἐμφανείαν.*

oben genannte Stelle an. Der Name Prosopon, sagt er, ist vom Gebiet der Sinneserkenntnis auf das der geistigen Erkenntnis übertragen. Wie man auf dem ersten Gebiet den Namen Prosopon für diejenigen gebraucht, die sich durch die verschiedenen Gesichtszüge voneinander unterscheiden, so nennt man auf dem anderen Gebiet Person das, was sich durch seine besonderen Tätigkeiten und Eigentümlichkeiten als von den gleichwesentlichen Dingen verschieden bewährt.[1]

Person erscheint daher als die Hypostase, insofern sie eine besondere, selbständige Tätigkeit entfaltet. Es ergibt sich jedoch schon aus den Worten des hl. Johannes und noch deutlicher aus der obigen Erklärung Theorians, daß das selbständige Wirken keineswegs gedacht ist als das, was die Person konstituiert, sondern als das, was sie uns als solche kenntlich macht.[2]

Deshalb ist es auch leicht verständlich, wenn Johannes im Anschluß an die hl. Väter sofort wieder Hypostase und Person identisch nimmt, nämlich als das, was für sich, mit eigener Subsistenz existiert, was Wesen mit Accidentien ist, sich der Zahl nach (von den Hypostasen derselben Art) unterscheidet und ein bestimmtes Einzelding (*τόν τινα*) bezeichnet wie Petrus, Paulus, dieses Pferd.[3] Die Anwendung der gleichen Beispiele wie bei der Hypostase zeigt, daß Johannes nicht einmal in dem Sinne einen Unterschied zwischen Hypostase und Prosopon macht, daß er letzteren Terminus nur zur Bezeichnung des Individuums der rationalen Natur verwendete, wie dies nach dem jetzigen theologischen Sprachgebrauch allgemein der Fall ist, während etwa der Name Hypostase das Individuum jeder, auch der irrationalen Natur bezeichnete, wie es sonst geschieht.[4]

---

[1] Theorian. disp. I. cum Armeniorum Catholico (M 133, 129 B).

[2] *τὴν ἐμφανείαν ἡμῖν παρέχεται* Dialect. c. 43 (M 94, 613 A).

[3] ebda 613 B.

[4] Dyobuniotes will zwar diesen Unterschied finden (S. 84); indes nach den zitierten Stellen ohne Grund. Auch bei den Kappadoziern wird kein solcher Unterschied zwischen Hypostase und Prosopon gemacht. Schwane a. a. O. S. 152.

Demnach decken sich bei unserem Autor die Begriffe von Hypostase und Person vollständig. Auch in der genannten Schrift gegen die Nestorianer wird die anfänglich gemachte Unterscheidung nicht festgehalten, sondern in unmittelbarem Anschluß an die zitierte Stelle gesagt, daß Hypostasis und Prosopon dasselbe ist, weil jede Hypostase getrennt für sich und selbständig will und wirkt und sich bewegt (*κεχωρισμένως καὶ ἰδιαιρέτως θέλει καὶ ἐνεργεῖ καὶ κινεῖται*). Es wird dasselbe als Eigentümlichkeit der Hypostase in Anspruch genommen, was vorher als solche der Person erschien.[1]

Da auch der Begriff des *ἄτομον,* Individuum, mit den Begriffen von Hypostase und Prosopon gleich genommen wird, so sei auch seine Definition hier angefügt: Im eigentlichen Sinn bezeichnet Individuum das, was zwar noch geteilt werden kann, aber nach der Teilung nicht mehr Ding derselben Art ist. So kann zwar Petrus geteilt werden in Leib und Seele; aber weder die Seele für sich, noch der Leib für sich ist ein vollkommener Mensch oder Petrus.[2]

Im engsten Zusammenhang mit dem Begriff der Person steht bei Johannes der vom *ἐνυπόστατον*, in dessen Bestimmung er Leontius von Byzanz folgt.[3] Manchmal bezeichnet das Wort *ἐνυπόστατον* (von Hilarius und Rufinus mit substantivum übersetzt)[4] die einfache Existenz oder das, was irgendwie existiert, und in diesem Sinne kann man nicht bloß die Substanz, sondern auch das Accidens *ἐνυπόστατον* nennen, obwohl letzteres *ἑτεροϋπόστατον* ist. Manchmal steht es für Hypostase, d. h. für das, was für sich selbst subsistiert. In beiden Fällen ist es nicht im eigentlichen Sinn genommen.

---

[1] a. a. O. n. 48. S. 580.

[2] Dialect. c. 11 (M 94, 573 B); nach F. O. III, 3 (M 94, 993 A) ist jedoch Christus kein *ἄτομον,* weil es keine Spezies Christus (*χριστότης*) gibt.

[3] Dialect. c. 44 u. 45 (M 94, 616 f.); kürzer c. 29 (589 B); vgl. M 94, 615, Anm. 31. Leontii contra Nestor. et Eutych. l. I (M 86, 1277 D); vgl. Junglas a. a. O. § 18 Die Enhypostasie und ihre Geschichte (S. 148—160); ähnlich auch Maximus Confessor, Opusc. theol. et polem. (M 91, 149 B u. 261 A ff.).

[4] Hilarius, De Trin. l. X. n. 21 (M. Patr. lat. 10, 338 A) und Rufinus in dem Comment. in Symb. n. 8 (M Patr. lat. 21, 348 A).

Doch gebraucht Johannes das Wort in diesem uneigentlichen Sinne keineswegs selten; dann aber verwendet er es adjektivisch im Sinne des lateinischen subsistens, so z. B. immer, wenn er den Sohn und Hl. Geist *δυνάμεις ἐνυπόστατοι* nennt.[1]

Im eigentlichen Sinne kann das Wort zweierlei bezeichnen: einmal das, was nicht für sich und mit eigener Subsistenz existiert, sondern nur in den Einzeldingen, nämlich das Artwesen, wie z. B. die Menschennatur in Petrus; sodann das, was mit einem anderen, dem Wesen nach verschiedenen, zu einem Ganzen zusammengesetzt wird und mit ihm eine zusammengesetzte Hypostase bildet. So werden Leib und Seele beim Menschen *ἐνυπόστατα* genannt; was aber aus der Vereinigung beider entsteht, heißt Hypostase. Weder der Leib noch die Seele können je für sich als Hypostase bezeichnet werden, da Hypostase eben das ist, was für sich mit eigener Subsistenz besteht. Ebenso wird die menschliche Natur in Christus, die niemals, auch nicht für einen Augenblick, eigene Subsistenz besaß, sondern durch Aufnahme in die Person des Logos in ihr die Subsistenz gewann, *ἐνυπόστατον* genannt. Dementsprechend ist *ἀνυπόστατον* das, was nirgends und in keiner Weise existiert, oder das, was nicht in sich, sondern in einem anderen das Sein hat, nämlich das Accidens.[2]

2. Das konstituierende Moment.

Mit den gegebenen Bestimmungen ist der Begriff der Hypostase und Person noch nicht vollständig klargestellt. Insbesondere ist aus denselben noch nicht ersichtlich, was im letzten Grund das personbildende Moment (das formale constitutivum) der Hypostase oder Person ist. Wir müssen dieser Frage unsere besondere Aufmerksamkeit zuwenden.

Nach den Stellen der Dialektik, in denen der Begriff der Hypostase gegeben und näher erklärt wird, könnte es scheinen, daß die Accidentien in der Konstitution der Hypostase eine ganz besondere Rolle spielen. Gelegentlich wird

---

[1] z. B. F. O. I, 6 (M 94, 804 A); De Hymno trisagio (M 95, 39 B); Adv. Nestor. n. 42 (M 95, 222 B); Hom. in Sabb. s. n. 4 (M 96, 604 C).

[2] M 94, 616 f. u. 589 B.

Hypostase einfachhin definiert als οὐσία μετὰ συμβεβηκότων, freilich nicht ohne daß auf Gewährsmänner für diese Auffassung hingewiesen wird.[1] Wir erkennen darin diejenige der kappadozischen Väter, wie sie Basilius durch seinen berühmten 38. Brief zur Geltung gebracht hat, indem er seinerseits sich an Porphyrius und Ammonius anschloß.[2]

Um den Wert dieser Auffassung zu erkennen, müssen wir zunächst feststellen, was Johannes unter den συμβεβηκότα versteht. Das συμβεβηκός, im allgemeinen definiert als das, was nicht in sich, sondern in einem andern sein Sein hat, wird in unserem Zusammenhang als das bezeichnet, was vorhanden sein und fehlen kann, ohne daß der Träger desselben in seinem Wesen vernichtet wird, d. h. seine Art verändert, m. a. W. als etwas, was nicht in die Definition der Art gehört, sondern zu dem Artwesen hinzukommt.

Unter den Accidentien gibt es nun zwei verschiedene Arten: die trennbaren und nichttrennbaren. Während die trennbaren (wie sitzen, stehen, liegen, gesundsein, kranksein) für die Unterscheidung der Hypostasen wertlos sind, da ja ein und dieselbe Hypostase die verschiedensten Accidentien dieser Art nacheinander an sich tragen kann, sind es die untrennbaren, welche ein Individuum vom anderen, eine Hypostase von der anderen unterscheiden.

Als Beispiele für solche Accidentien werden angeführt: groß oder klein, jung oder alt, klug oder töricht sein, eine Stumpf- oder Habichtsnase haben.[3] Die durch dieselben bedingten Unterschiede werden ἐπουσιώδεις διαφοραὶ καὶ

---

[1] τὴν ὑπόστασιν ὁρίζονται οὐσίαν μετὰ συμβεβηκότων. F. O. III, 6 (94, 1001 D).

[2] Basilius ep. 38, 6 (M 32, 336 C); Porphyrius und Ammonius lassen das Individuum konstituiert sein durch die Summe (ἄθροισμα) der Proprietäten, die sich nicht identisch in einem anderen finden lassen; vgl. Petav. de Trin. l. IV. c. 7. n. 11; de Régnon I, 155 ff. Zum Personenbegriff der Kappadozier siehe Braun a. a. O. S. 14, 20, 23. Dieselben betonen außer den συμβεβηκότα auch das Fürsichsein.

[3] Dialect. c. 13 (M 94, 576 B ff.); ähnlich Institutio elementaris c. 4 u. 5 (M 95, 101 D f.), wo als Beispiel auch das Vater- und Sohnsein angeführt wird; siehe auch „Gegen die Nestorianer" n. 19 (Tüb. theol. Quartalschr. 83 [1901] S. 567 f.).

ποιότητες genannt, auch *ὑποστατικὰ ἰδιώματα, χαρακτηριστικὰ ἰδιώματα* im Gegensatz zu den *οὐσιώδεις, φυσικαί, συστατικαί, εἰδοποιοὶ διαφοραί* oder *ποιότητες* oder *φυσικὰ ἰδιώματα,* welche die verschiedenen Spezies voneinander unterscheiden.[1]

Wir erkennen deutlich den Gedankengang, der dazu führte, den Accidentien eine so bedeutsame Rolle im Begriff der Person zuzuweisen.

Das Wesen ist das Gemeinsame, die Hypostase etwas Partikuläres. Das Gemeinsame, Allgemeine wird vom Partikulären ausgesagt, also auch das Wesen von der Person; da nun in jeder Hypostase derselben Spezies das ganze Wesen ist, können die Hypostasen natürlich nicht durch etwas, was zum Wesen gehört, unterschieden sein, sondern nur durch etwas, was zum Wesen hinzukommt. Das sind die Accidentien; sie sind die Charakteristika nicht der Natur, sondern der Person. Derselbe Gedanke wird ausgedrückt, wenn es heißt: Die Hypostasen unterscheiden sich nicht *φύσει*, sondern *ἀριθμῷ.*[2]

Man müßte in der Tat mit Diekamp[3] eine auffallende Schwäche darin finden, wenn Merkmale der Art, wie sie im vorhergehenden angeführt wurden, das personbildende Moment sein sollten; insbesondere müßten aus einer solchen Auffassung die größten Schwierigkeiten für die Christologie entstehen; denn es wäre dann nicht einzusehen, weshalb die menschliche Natur in Christo, die doch eine vollkommene Natur samt ihren Accidentien ist, nicht eine menschliche Person sein sollte.

Wir finden aber neben diesen Bestimmungen bei Johannes eine andere Reihe von Stellen, in denen der Nachdruck gelegt ist auf das Für-sich-bestehen. So wird die Hypostase definiert als *ἡ καθ' ἑαυτὸ ὕπαρξις, ἡ καθ' αὑτὸ ἰδιοσύστατος ὕπαρξις, τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ὑφιστάμενον*[4] usw. Öfters werden beide Momente in der Definition der Hypostase verbunden

[1] a. a. O. c. 12 (94, 573 C D f.).
[2] F. O. III, 6 (94, 1001 C).
[3] Tüb. theol. Quartalschr. 83 (1901) S. 589.
[4] Dialect. c. 66 (94, 669 A), c. 42 (612 B), c. 44 (616 B).

und die Hypostase erklärt als das Wesen mit den Accidentien, das für sich mit eigener Subsistenz besteht.[1]

Über das Verhältnis dieser beiden Momente zueinander läßt uns die Dialektik des hl. Johannes nicht zur vollen Klarheit kommen. Scheint die starke Betonung des Für-sich-bestehens dafür zu sprechen, daß in ihm dies formbildende Moment zu suchen sei, so erwecken andere Stellen wieder Zweifel daran; so wenn gesagt wird: *συστατικὰ τῆς ὑποστάσεως* seien die *συμβεβηκότα,* oder der Zahl nach seien die Dinge verschieden, welche durch die Summe der Accidentien die bestimmte Eigentümlichkeit der eigenen Hypostase (*τὴν ἰδιότητα τῆς ὑποστάσεως*) abgegrenzt und das Für-sich-bestehen erlangt haben, nämlich die Individuen. Danach könnte es scheinen, als ob durch die Summe der Accidentien auch das Fürsichsein bewirkt wäre.[2]

Deutlichen Aufschluß finden wir erst dort, wo die Frage wegen der engsten Berührung mit dem Dogma eine klare Antwort erheischt: in der Christologie. Da in Christus eine vollständige, individuelle menschliche Natur ist, ohne daß sie Person wäre, muß hier am deutlichsten zum Ausdruck kommen, was im letzten Grunde die Person ausmacht. Eine genaue Analyse der in Betracht kommenden Stellen ergibt folgendes: Der Logos hat eine vollständige menschliche Natur und zwar eine individuelle menschliche Natur, nicht das allgemeine Wesen (die humanitas), samt den Accidentien angenommen.[3] Diese Accidentien sind sogar charakteristische und abgrenzende Eigentümlichkeiten (*χαρακτηριστικὰ καὶ ἀφοριστικὰ ἰδιώματα*) der menschlichen Natur, durch welche sich Christus von seiner Mutter und den anderen Menschen unterscheidet.[4] Gleichwohl ist diese menschliche Natur keine Person. Der Grund dafür wird immer gleichmäßig darin gefunden, daß die menschliche Natur nicht das selbständige Fürsichsein (*ἰδιοσυστάτως ὑφεστάναι*) besitzt, nicht eigene

[1] ebda c. 30 (593 A).
[2] a. a. O. c. 17 (584 A), c. 36 (604 A).
[3] F. O. III, 11 (94, 1021 ff.).
[4] a. a. O. c. 7 (1009 A B).

Subsistenz (*ἰδίαν ὑπόστασιν*) erlangt hat, nie das Für-sich-bestehen (*ὑπάρχειν καθ' ἑαυτήν*) hatte.[1]

Es ergibt sich daraus, daß nicht die *συμβεβηκότα* und *χαρακτηριστικὰ ἰδιώματα* die Person konstituieren, sondern daß dem Für-sich-bestehen diese Funktion zukommt.

So wenig sind diese *χαρακτηριστικὰ ἰδιώματα* konstituierend, daß sie auch dem Leib und der Seele im Menschen beigelegt werden, welche nach der unserem Autor mit Leontius v. Byzanz, Eulogius v. Alexandrien und Anastasius Sinaita eigentümlichen Ansicht nicht als zwei unvollkommene Naturen eine zusammengesetzte vollkommene Natur, sondern als zwei vollkommene Naturen eine zusammengesetzte Hypostase bilden, so daß ein genauer Parallelismus besteht zwischen der Vereinigung von Leib und Seele im Menschen und der Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus zu einer zusammengesetzten Hypostase.[2] Wie in Christus die *χαρακτηριστικὰ ἰδιώματα* sowohl der göttlichen Sohnschaft als auch der menschlichen Natur sich finden, ohne daß letztere deswegen Hypostase wäre, ebenso finden sich im Menschen die *χαρακτηριστικὰ ἰδιώματα* sowohl der Seele, welche diese Seele von allen anderen Seelen unterscheiden, als auch des Leibes, welche diesen Leib von allen anderen Leibern unterscheiden, ohne daß deshalb die Seele für sich oder der Leib für sich als Hypostase betrachtet werden.[3] Wir hätten danach das Ergebnis, daß es selbst auf rein natürlichem Gebiete vollkommene individuelle Naturen (*οὐσία μετὰ συμβεβηκότων* sc. *χαρακτηριστικῶν ἰδιωμάτων*) gibt, die

[1] a. a. O. c. 9 (1017 B), c. 11 (1024 B), Dialect. c. 44 (616 B), Tüb. theol. Quartalschr. S. 567 n. 20; vgl. ebda n. 6 S. 562: *οὐκ ἀνάγκη ἐπὶ τῶν ἑνουμένων [φύσεων] ἑκάστην φύσιν ἰδίαν καὶ ἀνὰ μέρος ἔχειν ὑπόστασιν* (hier abstrakt = *ὕπαρξις*). So auch Dyobuniotes a. a. O. S. 83.

[2] Dialect. c. 66 (94, 665 A ff.), F. O. III, 3 (94, 992 B f.); siehe auch Anm. 11 ebda; ferner Expositio fidei (Arabica) n. 6 (95, 425 A B), wonach der Mensch zwei Naturen besitzt; zu Leontius v. Byzanz vgl. z. B. Contra Nestor. et Eutych. (M 86, pars prior, 1279 B, 1281 B).

[3] F. O. III, 7 (M 94, 1009 A), Dialect. c. 65 (94, 660 B). Gleichwohl wird der Mensch als spezifische Einheit betrachtet und von einer Natur bei ihm gesprochen, weil für alle Individuen die gleiche Definition gilt. F. O. III, 3 (992 A B).

keine eigene Subsistenz besitzen. Beruht diese Anschauung auch auf einer mangelhaften Auffassung von der Konstitution der menschlichen Natur, insofern dieselbe, ontologisch gesprochen, nicht als eine Natur, sondern nur logisch als ein Artwesen betrachtet wird, so liefert sie uns doch den deutlichen Beweis, daß die *χαρακτηριστικὰ ἰδιώματα* nicht als das personbildende Moment betrachtet werden. Dagegen wird ganz ausdrücklich der *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* in der Abhandlung de duabus voluntatibus als das die Person Konstituierende genannt.[1]

Auf unsere Frage werfen auch die oft wiederkehrenden Erörterungen über das Verhältnis von Natur und Wesen auf der einen und Person und Hypostase auf der anderen Seite ein helles Licht.

Die vollständige Gleichsetzung von Natur oder Wesen und Hypostase oder Person ist unserem Autor der Grund für alle Häresien, die in der Trinitätslehre und der Christologie aufgetreten sind.[2] Ihren Grund hat diese Gleichsetzung nach ihm in der Philosophie des Aristoteles, dem er deshalb nicht besonders gewogen ist.[3] Dementsprechend ist ihm auch die richtige Bestimmung des beiderseitigen Verhältnisses die Grundlage für die orthodoxe Lehre.[4]

---

[1] De duab. volunt. n. 8 (M 95, 136 C D).

[2] F. O. III, 3 (M 94, 992 A); am ausführlichsten in der Schrift Contra Iacobitas n. 2 ff. (M 94, 1437 ff.); der fehlende griechische Text ist veröffentlicht Tüb. theol. Quartalschr. 83 (1901), S. 596 ff.; vgl. Leontius Byzant. De sectis actio I, n. 4 (M 86, 1197 D f.) und actio V, n. 6 (1233 B), wo auf Aristoteles als den Gewährsmann des Tritheisten Johannes Philoponus hingewiesen ist; ähnlich Anastasius Sinaita Hodegos c. 9; vgl. auch Harnack, Dogmengeschichte II[3] (1894), S. 39, Anm. 3. Nicht, wie Harnack hier meint, die Unkenntnis der Terminologie, sondern der Mangel an der Unterscheidung in der Sache selbst gilt als Realgrund für die Entstehung der Häresie.

[3] vgl. Contra Iacobitas n. 10 (94, 1441 A) *εἰ μή που τὸν παρ' ὑμῖν ἅγιον Ἀριστοτέλην ἡμῖν ὡς τρισκαιδέκατον ἀπόστολον εἰσαγάγοιτε, καὶ τῶν θεοπνεύστων τὸν εἰδωλολάτρην προκρίνοιτε.* Ob mit Recht oder Unrecht, siehe Stentrup, Innsbr. Zeitschrift 1877, S. 58 ff.; ferner Braun a. a. O. S. 55.

[4] Tüb. theol. Quartalschr. a. a. O. S. 597.

Das Verhältnis wird nun folgendermaßen bestimmt: Es gibt keine (reale) Natur und kein Wesen, das der Hypostase entbehrte, und umgekehrt keine Hypostase ohne Natur oder Wesenheit; aber darum ist das Wesen keineswegs der Hypostase gleichzusetzen. Sie verhalten sich vielmehr wie das, was in einem anderen ist (*τὸ ἔν τινι*), zu dem, worin dies ist (*τὸ ἐν ᾧ*).[1] Die Natur oder das Wesen wird nämlich in den Hypostasen betrachtet.[2] Deshalb wird vom Wesen gesagt, daß es *ἐνυπόστατος*, nicht aber, daß es *ὑπόστασις* ist.[3] *Ἐνυπόστατον* ist aber nach dem früher Gesagten das, was in der Hypostase betrachtet wird, sei es nun das Wesen für sich allein, sei es das Wesen zugleich mit einem anderen (*σὺν ἑτέρῳ*) wie Leib und Seele, welche miteinander die Subsistenz besitzen, sei es das Wesen in einem anderen (*ἐν ἑτέρῳ*), d. h. das Wesen, das von einer schon existierenden Hypostase aufgenommen wird wie die menschliche Natur Christi. Kurz, es bezeichnet etwas, was nicht Accidens ist, sondern Natur oder Wesen, was aber in einem anderen seine Subsistenz hat.[4] Auf Grund dieses Unterschiedes erklärt es sich, wie es möglich ist, daß es eine Natur geben kann, die keine eigene Subsistenz hat, und daß es Hypostasen geben kann, von denen nicht jede eine eigene, von der der anderen getrennte Wesenheit besitzt,[5] Tatsachen, die ganz und gar unmöglich wären, wenn Natur und Hypostase ganz dasselbe, absolut identisch wären.

Die Gründe für diese Unterscheidungen sind freilich nicht philosophischer Natur, sondern aus den absurden Folgerungen hergenommen, die sich für das Dogma der Trinität und Inkarnation ergeben würden, wollte man die Unterscheidung ablehnen. Jedenfalls aber ergibt sich aus diesen Ausführungen für den Personenbegriff bei Johannes, daß noch nicht jede individuelle Natur Hypostase oder Person ist, sondern nur jene, die für sich mit eigener Subsistenz existiert, und daß

[1] Contra Iacobit. n. 11 (94, 1441 A B C).
[2] De duab. volunt. n. 5 (95, 120 B).
[3] ebda C.
[4] Contra Iacobit. n. 11 (94, 1441 B C).
[5] Tüb. theol. Quartalschr. 83 (1901), S. 562 n. 6.

auf der anderen Seite nicht jede Person Trägerin einer eigenen (*ἰδία*) Wesenheit sein muß.[1]

3. Bedeutung der *συμβεβηκότα* für den Begriff der Hypostase.

Fragt man, welche Bedeutung die so oft genannten *συμβεβηκότα* oder *χαρακτηριστικὰ ἰδιώματα* haben, so kann man sagen, sie sind die Individualprinzipien, die individuellen Bestimmtheiten oder Unterschiede (notae individuantes) und als solche Erkennungszeichen der Individuen, nicht aber der objektive ontologische Grund der Individualität (principium individuationis). Sie charakterisieren die individuelle Natur oder die Natur, die im Individuum betrachtet wird (das Einzelwesen unter Absehen von seiner Subsistenz).

Dies wird ganz deutlich durch eine Erörterung in der Christologie.[2] Johannes unterscheidet hier die in der Art betrachtete Natur (*ἐν τῷ εἴδει θεωρουμένη φύσις*) und die im Individuum betrachtete Natur (*ἐν ἀτόμῳ θεωρουμένη φύσις*). Erstere ist die Natur, wie sie gemeinsam in allen gleichartigen Hypostasen sich findet, logisch betrachtet das Artwesen; letztere ist dieselbe Natur unter Hinzunahme der Accidentien (*ἡ αὐτὴ ἐν προσλήψει συμβεβηκότων*), wie sie in einer Hypostase existiert. Sie ist die substantia individua im Sinne der Lateiner.[3]

Diese individuelle Natur ist noch nicht *ἄτομον* im Sinne unseres Autors, d. h. Hypostase, wie uns die Anwendung der Unterscheidung auf die Christologie zeigt. Der Logos hat nicht die in der Art betrachtete Natur angenommen (denn nicht alle Hypostasen nahm er an), sondern die im Individuum betrachtete, diese aber nicht als eine, die schon für sich selbst subsistierte oder ein *ἄτομον* gewesen wäre, sondern als eine solche, die ohne eigenes Fürsichsein in der Subsistenz des Logos ihre Existenz erlangte.

---

[1] Contra Iacobitas n. 10 (M 94, 1440 A B); Tüb. theol. Quartalschrift a. a. O.

[2] F. O. III, 11 (94, 1024 A B); vgl. Dyobuniotes a. a. O. S. 96.

[3] vgl. S. 7 f. über den Ausdruck *μερικὴ οὐσία*.

Dazu, daß die im Individuum betrachtete Natur ἄτομον oder Hypostase werde, ist also erfordert, daß sie das Fürsichsein besitzt — eben das, was wir als das konstitutive Moment der Hypostase erkannt haben.

Die συμβεβηκότα aber sind es, welche durch ihren Hinzutritt zur κοινὴ οὐσία oder zu der in der Art betrachteten Natur diese zur individuellen Natur machen, jedoch nur für unsere logische Betrachtungsweise.

Wie nämlich die artbildende Differenz (εἰδοποιὸς διαφορά) das Gattungswesen zum Artwesen, so macht die Summe der συμβεβηκότα als individuelle Differenz die in der Art betrachtete Natur (das Artwesen) zu der im Individuum betrachteten Natur (Einzelwesen). Sie sind also das, was für unsere logische Betrachtungsweise den Begriff der individuellen Natur konstituiert, nicht das metaphysische Konstitutiv der individuellen Natur, ganz ähnlich wie der artbildende Unterschied Konstitutiv des Artbegriffes ist, ohne daß damit über die metaphysische Konstitution notwendig etwas Abschließendes ausgesagt wäre. So, wenn z. B. das Unsterblichsein als artbildende Differenz des Engels gegenüber dem Sterblichsein als der des Menschen genannt wird.[1]

Daher besagt die „Hinzunahme der Accidentien" zu der κοινὴ οὐσία auch nicht reale Zusammensetzung in der individuellen Natur — ein Plus gegenüber der gemeinsamen Natur —, sondern nur eine logische Zusammenfassung der Begriffsmerkmale. Es ist, um ein ganz handgreifliches Beispiel unseres Autors zu benutzen, im Individuum kein realer Unterschied zwischen Nase und Stumpfnase oder Habichtsnase, logisch genommen ist ein Unterschied; denn ἔχειν ῥῖνα ist Sache der Natur (φυσικόν), ἔχειν ῥῖνα γρυπὴν ἢ σιμήν Sache des Individuums (ὑποστατικόν).[2]

[1] Instit. elem. c. 4 (M 95, 101 D).

[2] Schrift gegen die Nestorianer n. 19; Tüb. theol. Quartalschr. a. a. O. S. 567; vgl. De duab. volunt. n. 7 (M. 95, 136 B), wo der Gegenstand auf etwas breiterer Basis behandelt ist. Augen, Nase und die übrigen Glieder haben, ist φυσικόν; ebenso das Begehren nach Speise, das Essen, der Wille und das Wollen. Der Unterschied aber in diesen Dingen (das verschiedene Sehen, Begehren, Wollen) ist ὑποστατικόν oder ὡς συμβεβηκός

Daher auch die wiederholte Betonung, daß die im Indivuum betrachtete Natur, obwohl in ihrem Begriff die individuellen Bestimmtheiten mitgedacht werden müssen, dieselbe ist wie die in der Art betrachtete Natur.[1]

Das „Wesen mit den Accidentien" besagt also soviel wie Natur als Inhalt des Individuums genommen, individuierte oder individuelle Natur.

Da nun im natürlichen Gebiet jede Wesenheit mit den individuellen Bestimmtheiten Hypostase ist (dies gilt auch für den Menschen, insofern die allen gleichartigen Hypostasen gemeinsame Natur, *τὸ κοινὸν εἶδος*, logisch als eine betrachtet wird und unter den *συμβεβηκότα* die Summe der charakteristischen Idiomata von Leib und Seele verstanden werden), so ergibt sich, warum die *συμβεβηκότα* nicht bloß als Charakteristika der individuellen Natur, sondern auch der Hypostase (*ὑποστατικὸν ἰδίωμα*) bezeichnet werden. Sie sind Kriterien, durch welche wir in den Stand gesetzt sind, die einzelnen Hypostasen voneinander zu unterscheiden. Auf diese Bedeutung weist unser Autor selbst deutlich hin, wenn er von den Accidentien sagt, daß sie die Hypostasen offenbaren, zeigen, bezeichnen.[2] In diesem Sinne kann sogar gesagt werden, daß Christus durch die Idiomata der menschlichen Natur uns unterscheidbar und kenntlich werde, insofern er durch sie von den anderen Menschen sich unterscheidet.[3]

ὑποστατικόν (n. 28, 165 B). Bezeichnenderweise wird selbst *τὸ ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκότων ὑφίστασθαι — φυσικόν* und die besondere *σύμπηξις ὑποστατικόν* (n. 8, 136 C) genannt. Der hl. Thomas nennt als Beispiele für den Unterschied anima et haec anima, caro et haec caro, os et hoc os. Summa theol. p. I. q. 29. ad 3um. Über die Übereinstimmung zwischen der Lehre unseres Autors bezüglich der *συμβεβηκότα* und des hl. Thomas hinsichtlich der principia individualia vgl. Billot, De Deo uno et trino. Romae 1897, 424 ff. und De Verbo incarnato. Romae 1900, S. 51, Anm. 1.

[1] F. O. III, 11 (M 94, 1024 A).

[2] vgl. Gegen die Nestorianer a. a. O. S. 567: *τὸ ἔχειν σιμὴν ῥῖνα ἢ γρυπὴν χωρίζει ἐκ τῶν ὁμοουσίων ὑποστάσεων,* wo auch das Wort *χωρίζειν* offenbar in dem Sinn von unterscheidbar, kenntlich machen gebraucht ist; ähnlich De duab. volunt. n. 6 (M 95, 133 D).

[3] F. O. III, 7 (M 94, 1009 B); allerdings hat er sein *ἰδιαίτατον ἰδίωμα* darin, daß er Gott und Mensch zugleich ist.

Die Definition der Hypostase als *οὐσία μετὰ συμβεβηκότων* kann also auf den Wert einer Beschreibung der Hypostase Anspruch machen im natürlichen Gebiet, da hier überall, wo eine Wesenheit mit Accidentien sich findet, auch eine Hypostase ist.

Sie ist aber keine Definition im strengen Sinne des Wortes, da sie das konstituierende Moment im Begriffe der Person nicht nennt, dagegen ein Merkmal enthält, das nicht der Hypostase allein (vgl. menschliche Natur Christi) und nicht jeder Hypostase (vgl. die göttlichen Hypostasen) zukommt.

Johannes hat deshalb diese Definition auch nur einmal sich zu eigen gemacht,[1] hat aber hier im näheren Zusammenhang wie auch sonst stets das konstitutive Merkmal im Personenbegriff — das Fürsichsein — betont, oft hat er dies allein genannt.

Wenn er, wie er öfters tut,[2] beides — die *συμβεβηκότα* und die eigene *ὕπαρξις* — zusammen nennt, so gibt er damit einen Begriff der Hypostase, welcher für das natürliche Gebiet vollständig zutrifft, er bezeichnet nämlich damit eine individuelle Natur (durch die Worte *οὐσία μετὰ συμβεβηκότων*), welche für sich besteht — die substantia individua im Sinne des Boethius.[3] Angewendet auf die Christologie zeigt diese Definition sofort, warum die menschliche Natur Christi keine Person ist.

Auf die göttlichen Hypostasen konnte jedoch auch diese Definition keine Anwendung finden, da es in Gott keine *συμβεβηκότα* geben kann. Hier wird die Person allerdings auch gefaßt als die Usie mit der persönlichen Eigentümlichkeit oder mit dem personbildenden Merkmal; das Merkmal ist aber hier das Fürsichsein selbst oder besser die für jede Person verschiedene Subsistenzweise.[4]

Am schärfsten wird daher der Begriff der Hypostase gefaßt (jedoch den Ausdruck abstrakt genommen) in den

---

[1] F. O. III, 6 (1001 C). [2] vgl. S. 17.

[3] vgl. Billot, De Deo uno et trino, S. 424 ff.; Pesch, Praelect. dogm. tom. IV[3], Friburgi 1909, 52; Stentrup, Christologia, 436 f.

[4] vgl. § 8, n. 2 c.

Worten: Das Personsein ist das Fürsichsein. (*Ἡ γὰρ ὑπόστασις, ἡ καθ' ἑαυτὸ ὕπαρξις.*) Im Anschluß daran wird der Personenbegriff in der Trinität gegeben als *ἄναρχος τρόπος τῆς ἑκάστου ἀϊδίου ὑπάρξεως.*[1] Näheres darüber jedoch an anderem Ort.

Johannes hat sonach den Personenbegriff klar herausgestellt. Können einzelne Stellen für sich betrachtet auch Bedenken nahelegen, so wird das Urteil, das sich auf die Betrachtung aller einschlägigen Stellen gründet, nur ein günstiges sein können. Der Grund für manche Schwierigkeiten scheint darin zu liegen, daß Johannes in der Dialektik keinen Unterschied macht zwischen Individuum und Hypostase. Hat dies im Gebiet der Logik seine Berechtigung, insofern hier Individuum und Hypostase der Spezies gegenüber sich in gleicher Weise verhalten (beide sind *οὐσία κοινὴ μετὰ συμβεβηκότων,* d. h. Artwesen samt individueller Differenz), so macht dieser Mangel an Unterscheidung sich für das Gebiet der Metaphysik als Schwäche geltend, insofern hier zwischen Einzelwesen und Hypostase unterschieden werden muß als demjenigen, was in einem (*τὸ ἔν τινι*) und dem, worin dies ist (*τὸ ἐν ᾧ*).[2] Anderweitig, insbesondere in der Christologie, wurde dieser Mangel aber ausgeglichen, so daß der Personenbegriff klar heraustrat.

---

[1] Dialect. c. 66 (M 94, 669 A).

[2] vgl. S. 21 und Braun a. a. O. S. 18 u. 29.

Erster Abschnitt.

Erkennbarkeit und Beweis der Trinität.

In der Darstellung der theologischen Lehre des Johannes von Damaskus über die Trinität kommt naturgemäß vor allem der dritte Teil seines Hauptwerkes, der „Quelle der Erkenntnis“, die „orthodoxe Glaubenslehre“ in Betracht. An diese können wir uns auch im ganzen in der Anordnung des Stoffes anschließen. Was aus dem Buch über die Häresien für unser Thema von Bedeutung ist, kann in der positiven Darstellung seine Stelle finden; es sind nur wenige Punkte. Im übrigen bieten auch die meisten anderen Schriften unseres Autors reichliche Ausbeute, namentlich jene, welche die christologischen Irrlehren behandeln. Nur spärliches Material liefern die Sacra Parallela, die nach den neuesten Forschungen unbedenklich Johannes zugeschrieben werden dürfen;[1] ebenso

---

[1] Da im allgemeinen Übereinstimmung erzielt ist über die Echtheit bezw. Unechtheit einzelner Schriften, verzichten wir auf eine Erörterung darüber an dieser Stelle. Die über die Sacra Parallela zwischen Fr. Loofs (Studien über die dem Johannes von Damaskus zugeschriebenen Parallelen. Halle 1892) und K. Holl (Die Sacra Parallela des Johannes Dam. Leipzig 1896) geführte Kontroverse (vgl. auch Loofs Kritik in den „Studien und Kritiken“ 1898, S. 370 ff. und Holls Replik, Fragmente vornizänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela. Leipzig 1899, S. XII ff.) hat dazu geführt, daß die Autorschaft des Damaszeners bezüglich derselben anerkannt wurde. So A. Ehrhard (Byzantin. Zeitschrift X 1901, S. 394 ff.); Kattenbusch (Realenzyklopädie IX[3] S. 295, Art. Johannes von Damaskus); Dyobuniotes a. a. O. S. 175. Auch Loofs hat schließlich hinsichtlich der Autorschaft Holl recht gegeben (Realenzyklopädie XI[3] S. 398, Art. Leontius von Byzanz). Die Geschichte Barlaams und Joasaphs wird allgemein Johannes abgesprochen (vgl. E. Kuhn, Barlaam und Joasaph, eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie. München 1893 [Abhandl. der k. bayer. Akad. der Wissensch. I. Kl. XX Abt. 1, S. 8 ff.]). Die von Paul Tannery aus einer Pariser Handschrift edierten Fragments de Jean

die Kommentare zu den Briefen des hl. Paulus, sowie die Homilien, mit Ausnahme derjenigen auf den Karsamstag, weshalb die Frage nach der Echtheit einzelner Homilien, die angezweifelt werden, für unser Thema keine weitere Bedeutung hat.

Entsprechend dem Charakter der orthodoxen Glaubenslehre als einer kompendiösen Zusammenfassung der Tradition erweist es sich hier mehr noch denn anderwärts als nötig, den Autor aus seinen Quellen zu erklären, wenn es auch nicht unsere Aufgabe sein kann, die Quellen bis ins einzelne nachzuweisen. Als Hauptgewährsmänner unseres Autors in der Trinitätslehre erscheinen die großen Kappadozier, unter ihnen wieder besonders Gregor von Nazianz, ferner Athanasius und Cyrill von Alexandrien, Leontius von Byzanz[1] und der Bekenner Maximus. Es ist jedoch nur selten, daß Johannes seine Quellen nennt; vielmehr verwebt er die Gedanken der Väter, die er souverän beherrscht, mit ziemlicher Freiheit zu einem mosaikartigen Bilde.

§ 3.

Unsere Gotteserkenntnis im allgemeinen.

Johannes von Damaskus beginnt sein Werk über den orthodoxen Glauben mit einer Reihe von Bestimmungen über die Erkennbarkeit und Beweisbarkeit Gottes.

Seine Lehrsätze lassen sich auf folgende zurückführen:

1. Gott ist unbegreiflich und unaussprechlich.

Damascène (Revue des ét. gr. 6 [1893] S. 85 ff. u. 273 ff.) werden in der Byzantin. Zeitschrift als verdächtig resp. unecht bezeichnet (II 637 u. III 193). Dagegen werden die unter den Werken des Leontius stehenden Leontii et Ioannis collectanea de rebus sacris (M 86, II 2017) Johannes Damaszenus zugeschrieben (Junglas, Leontius von Byzanz, S. 2). Sie bieten jedoch nichts für unser Thema.

[1] Harnack meint (Dogmengesch. II³, S. 382, Anm. 1), Johannes habe Leontius nie zitiert, obgleich er ihn eifrig benutze. Tatsächlich nennt er ihn De Fide orthodoxa III, 11 (M 94, 1025 A). Damit wird auch die Vermutung hinfällig, daß Johannes ihn mit Schweigen begraben habe, weil er noch zu freisinnig gewesen sei und als Origenist gegolten habe. Harnack stützt sich dabei auf Loofs, Leontius a. a. O. S. 122.

Niemand hat Gott je gesehen (Joh. 1, 18). Niemand kennt den Vater als der Sohn, niemand den Sohn als der Vater (Matth. 11, 27). Der Hl. Geist erkennt, was in Gott ist, wie der Geist des Menschen weiß, was in ihm ist (I. Kor. 2, 11).

2. Jedoch sind wir nicht in vollständiger Unkenntnis über Gott geblieben.

Auf doppelte Weise hat Gott sich uns geoffenbart. Die Erkenntnis, daß ein Gott sei, ist uns durch ihn gleichsam von Natur aus eingepflanzt. Die Schöpfung, ihre Erhaltung und Regierung verkünden uns die Majestät Gottes.

Außerdem hat er uns aber auch eine Erkenntnis von sich nach unserem Fassungsvermögen mitgeteilt, zuerst durch das Gesetz und die Propheten, dann durch seinen eingeborenen Sohn, Jesus Christus.

3. Was Gott so geoffenbart hat, genügt zu unserem Heile; denn er hat in seiner Weisheit und Güte all das geoffenbart, was uns zu wissen notwendig war; was unsere Fassungskraft schlechthin übersteigt, hat er uns vorenthalten.

Man soll sich darum mit dem Gegebenen begnügen und nichts darüber hinaus suchen, nicht die alten Grenzsteine verrücken (Prov. 22, 28) und über die göttliche Tradition hinausgehen.[1]

4. So kommt es, daß unsere Erkenntnis Gottes und unser Reden von Gott zwei Seiten zeigt: eine gewisse Anzahl von Wahrheiten ist unserer Erkenntnis zugänglich und kann deshalb auch durch unsere Sprache ausgedrückt werden, wenngleich der Ausdruck nicht immer ganz dem Gedanken entspricht. Anderes ist unserer Erkenntnis unzugänglich und darum auch in unserer Sprache nicht aussprechbar.

So wissen wir, daß Gott ewig, unveränderlich, einfach, unendlich, unbegreiflich, gut und gerecht, daß er Schöpfer, Erhalter, Regierer und Richter der Welt ist; ferner, daß ein Gott in drei Personen ist, daß Vater, Sohn und Hl. Geist durchaus eins sind mit Ausnahme der Eigentümlichkeit des Ungezeugtseins, des Gezeugtseins und des Hervorgehens;

---

[1] F. O. I, 1 (M 94, 789 f.).

ferner, daß der Sohn Gottes Mensch geworden, daß er vollkommener Gott und vollkommener Mensch ist, daß in Christus zwei Naturen in einer Person sind usw. Das wissen wir; denn das bezeugt die Hl. Schrift und der ganze Chor der hl. Väter.

Was aber das Wesen Gottes ist, die Art und Weise, das „Wie“ der göttlichen Hervorgänge, der Inkarnation, der Wunder Christi, das wissen wir nicht und können wir nicht sagen. Nur so viel können wir von Gott wissen und sagen, als uns im Alten und Neuen Bund durch göttliche Offenbarungen mitgeteilt worden ist.[1]

Wir finden in diesen Erörterungen also ausgesprochen einmal die Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer Gotteserkenntnis; sodann die beiden Wege, auf denen wir zur Erkenntnis Gottes gelangen, nämlich die natürliche und übernatürliche Offenbarung (die Termini dafür sind freilich noch nicht vorhanden); ferner die Grenzen unserer Gotteserkenntnis: das „Daß“ wissen wir, selbst bezüglich der Geheimnisse, während das „Wie“ uns verborgen ist; schließlich als die Quellen, aus denen wir unsere Kenntnis der göttlichen Geheimnisse schöpfen die Hl. Schrift und die heil. Väter insgesamt.[2]

Nicht genau scheint unterschieden zwischen dem Inhalt der natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntnis, wenn man nicht einen Unterschied in den Ausdrücken: „Wir erkennen und bekennen“[3] einerseits und den Worten: „Dafür ist uns die Hl. Schrift und der ganze Chor der hl. Väter Zeuge“[4] anderseits finden will.

In letzterem Falle wäre angedeutet, daß die Erkenntnis der Eigenschaften Gottes und seiner schöpferischen, erhaltenden und richterlichen Tätigkeit Gegenstand der natürlichen Gotteserkenntnis, die auf die Trinität und Inkarnation

[1] ebda c. 2 (792 f.). Über das Verhältnis von platonischen und aristotelischen Elementen im Gottesbegriff unseres Autors siehe Dyobuniotes a. a. O. S. 54 f.

[2] ebda 793 A.

[3] καὶ γινώσκομεν καὶ ὁμολογοῦμεν ebda 792 C.

[4] ebda 793 A.

bezügliche Erkenntnis Sache der übernatürlichen Offenbarung wäre.

Die Unsicherheit in diesem Punkte bleibt auch bestehen, wenn wir die Art der Beweisführung für die Existenz und die Einzigkeit Gottes einerseits und die Existenz des Logos und des Hl. Geistes anderseits ins Auge fassen, wie sie in den folgenden Kapiteln vorliegt, insofern für beide Gruppen von Wahrheiten Beweise sowohl aus der Hl. Schrift wie aus der Vernunft beigebracht werden.[1]

Das Dasein Gottes wird bewiesen: aus der Veränderlichkeit der Dinge, aus ihrer Erhaltung und Lenkung und aus der wunderbaren Ordnung in der Welt, die nicht dem Zufall zugeschrieben werden kann.[2]

Daß es nur einen Gott gibt und nicht mehrere Götter, wird bewiesen aus der absoluten Vollkommenheit Gottes, aus seiner Unendlichkeit sowie aus der Einheitlichkeit der Weltregierung,[3] lauter Beweise, die im strengen Sinne des Wortes diese Bezeichnung verdienen.

§ 4.

Die Erkenntnis der Trinität.

1. Verhältnis der Vernunft zum Trinitätsgeheimnis.

Der Umstand, daß Johannes nicht genau unterscheidet zwischen dem, was unsere Vernunft natürlicherweise zu erkennen vermag, und dem, was sie nur auf Grund der Offenbarung weiß, legt die Frage nahe, welches nach unserem Autor das Verhältnis der Vernunft zum Trinitätsgeheimnis ist.

Nachdem er in zwei Kapiteln den Beweis für das Dasein und die Einzigkeit Gottes geführt hat und zwar mit Argumenten, die als Vernunftbeweise im strengen Sinne des Wortes gelten müssen, fügt er unmittelbar an diese Beweise zwei Kapitel an, die den Titel tragen: „Über das Wort und den Sohn Gottes“ und „Über den Hl. Geist“ mit dem Zusatz *συλλογικὴ (συλλογιστικὴ) ἀπόδειξις*.[4]

---

[1] ebda c. 3—7 (793 C ff.). [2] ebda 795 f.
[3] ebda 801 A B. [4] 801 C u. 804 C.

Diese Titel könnten in dem genannten Zusammenhang vermuten lassen, daß auch die Existenz des Logos und des Hl. Geistes nach Johannes von Damaskus im strengen Sinne aus der Vernunft erschlossen werden könnte. Mag auch auf den Zusatz *συλλογικὴ* bezw. *συλλογιστικὴ ἀπόδειξις* nicht zu viel Wert gelegt werden, da er sich nicht in allen Handschriften findet,[1] immerhin treten die beiden Kapitel mit dem Anspruch auf, die Existenz des Logos und des Hl. Geistes irgendwie zu beweisen.

Daß aber bei unserem Autor nicht an eine Konstruktion des Trinitätsgeheimnisses a priori aus reiner Spekulation zu denken ist, lehren anderweitige Äußerungen desselben zur Genüge. So spricht er deutlich in dem Glaubensbekenntnis, mit dem er das Buch über die Häresien schließt, aus, daß die Trinität ein Geheimnis des Glaubens ist.

Die göttliche Einheit und Dreiheit wird erkannt durch den Glauben und angebetet im Glauben, durch den Glauben, so wird wiederholt betont, nicht durch Untersuchung, Forschung oder Beweis. Je mehr man die Dreifaltigkeit erforscht, desto weniger wird sie erkannt; je begieriger man einzudringen sucht, desto mehr verhüllt sie sich.

Daß Gott in drei Personen ist, das muß man glauben. Wie das ist, ist unerforschlich. Wer es gleichwohl zu wissen verlangt, der wird hingewiesen auf die Geheimnisse in seinem eigenen Wesen: Wie existiert deine Seele, wie regt sich dein Geist, wie erzeugst du dein Wort, wie bist du zugleich sterblich und unsterblich? Wenn der Mensch solches nicht weiß, was doch in seinem Wesen liegt, wie darf er es wagen, das zu ergründen, was früher ist als die Himmel?[2] Es ist zu beachten, daß hier auch die Tatsache der Dreipersönlichkeit, nicht bloß das innere Wesen der Dreifaltigkeit, als Gegenstand des Glaubens bezeichnet wird.

Ist Johannes keineswegs geneigt, die Fähigkeit der Vernunft dem Trinitätsgeheimnis gegenüber zu übertreiben, so

[1] Codex Vatic. gr. 1075 hat z. B. c. 6: *περὶ λόγου θεοῦ καὶ πνεύματος*, c. 7: *περὶ πνεύματος ἁγίου;* Codex 1078 ebenso, c. 7: *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.*

[2] M 94, 780 A B.

ist er auf der anderen Seite auch weit davon entfernt, ihr alle Betätigung in Erforschung desselben zu untersagen.[1] Er schließt sich in dieser Hinsicht eng an den hl. Gregor von Nyssa an, der es der Vernunft gestattet, auch für die Geheimnisse des Glaubens eine rationelle Begründung und Erklärung zu suchen, jedoch unter Anwendung der nötigen Vorsicht, damit der fromme Glaube nicht Schaden leide und die Häresie neue Nahrung finde.[2] Diesem spekulativ begabtesten unter den kappadozischen Vätern entnimmt unser Autor die beiden Beweise für die Existenz des Logos und des Hl. Geistes fast wortgetreu. Dieselben finden sich in den zwei ersten Kapiteln seiner „großen Katechese“.[3] Wir dürfen annehmen, daß Johannes bei der Übernahme solcher Beweise auch die Grundsätze festgehalten hat, welche der hl. Gregor in dieser Hinsicht aufstellte. In der Schrift: „Quod non sunt tres dii“ sagt Gregor mit Rücksicht auf spekulative Beweisführungen: Wenn wir etwas finden sollten, wodurch die Unentschiedenheit unseres Denkens eine Stütze erhielte, so wäre es ein Gewinn; sollten jedoch unsere Gründe dem Problem gegenüber sich als kraftlos erweisen, so werden wir die Überlieferung . . . für immer fest und unwandelbar bewahren.[4] Letzterer Gedanke ist gewiß unserem Autor sympathisch, der stets den Grundsatz festhält: verrücke nicht die Grenzsteine, welche unsere Väter gesetzt haben.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Beweise für die Existenz des Logos und des Hl. Geistes, wie sie Johannes im 6. und 7. Kapitel des ersten Buches seiner „orthodoxen

---

[1] Beachtenswert ist, daß auch in der abendländischen Scholastik bezüglich des hl. Anselm und Richards von St. Victor die Frage auftauchte, ob sie nicht der Vernunft eine zu große Bedeutung gegenüber den Geheimnissen beigemessen haben, da sie von probationes necessariae für dieselben reden; doch sind auch sie von dem Vorwurf eines versteckten Rationalismus freizusprechen. Vgl. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode S. 276 ff.

[2] vgl. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor v. Nyssa, Münster 1895, S. 23.

[3] Oratio catechetica c. 1 u. 2 (M 45, 13 ff.).

[4] M 45, 117 B.

Glaubenslehre" gibt, nicht als Beweise im strengen Sinne des Wortes aufgefaßt werden wollen, sondern im Sinne der sogenannten Kongruenzbeweise der Späteren.[1]

2. Beweise für die Trinität.

a) Kongruenzbeweise.

Der Ordnung folgend, welche Johannes in seinem Hauptwerk einhält, fassen wir zuerst die angedeuteten Kongruenzbeweise für die Existenz eines persönlichen Logos und Pneuma in Gott ins Auge.

1. Der eine und einzige Gott ist nicht ohne Logos (*ἄλογος*).[2] Wenn er aber ein „Wort" hat, dann wird es nicht *ἀνυπόστατον* sein, d. h. nicht ein Accidens, auch nicht etwas, das angefangen hat zu existieren und wieder aufhört; denn es gab nie eine Zeit, da Gott das Wort (*ὁ Θεὸς Λόγος*) nicht war;[3] vielmehr hat Gott immer sein aus ihm gezeugtes

---

[1] vgl. die Anm. 6 zu F. O. I, 6 (M 94, 802). Ähnlich Dyobuniotes a. a. O. S. 58, welcher davor warnt, den hier gegebenen Beweisgängen eine übertriebene Bedeutung beizulegen. Es waren für Johannes nur Beweisversuche gegenüber den Heiden und überhaupt jenen, die eine Offenbarung nicht annehmen.

[2] Der Beweis geht von einem Zugeständnis aus, welches auch jene machen müssen, die außerhalb des Glaubens stehen, nämlich daß Gott nicht *ἄλογος* sei; vgl. Or. catech. c. 1 (M 45, 13 A, auch 12 A). Schon die Apologeten hatten von diesem Zugeständnis aus argumentiert; vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I³, Freiburg 1894, S. 490. Zu beachten ist die Mehrdeutigkeit des Wortes *ἄλογος* wie des Wortes *λόγος*. Während *ἄλογος* soviel besagt wie vernunftlos, ist *λόγος* in unserem Zusammenhang eher als Wort denn als Vernunft zu fassen. Johannes nimmt hier keine Notiz von der Häresie der Aloger, die nach De Haeres. n. 51 (M 94, 709 A) das Evangelium und die Apokalypse des hl. Johannes verwerfen *διὰ τὸ τὸν ἐλθόντα ἐκ τοῦ Πατρὸς Θεὸν Λόγον, ὄντα ἀεί, μὴ δέχεσθαι.*

[3] In vielen Codices steht statt: *οὐ γὰρ ἦν, ὅτε οὐκ ἦν ὁ Θεὸς Λόγος* eine andere Lesart; so Cod. Vat. gr. 501, 1075, 1078 *οὐ γὰρ ἦν ποτε ὁ Θεὸς ἄλογος;* 490, 91, 95 *οὐ γὰρ ἦν, ὅτε ἦν ποτε Θεὸς ἄλογος.* Diese Lesarten scheinen besser, da sie den inneren Grund angeben, weshalb der Logos keinen Anfang hat. Die Lesart in unserem Text stellt dies bloß als Tatsache hin, offenbar im bewußten Gegensatz zu der Lehre des Arius: *ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν.*

Wort. Dies Wort ist nicht wie das unsrige, das in sich keinen Bestand hat (*ἀνυπόστατον*) und sich in die Luft ergießt, sondern es hat seine eigene Subsistenz (*ἐνυπόστατον*), es ist lebendig und vollkommen, trennt sich nie von Gott, sondern bleibt immer in ihm.

Und warum ist dies so? Weil unsere Natur hinfällig und leicht zerstörbar ist, deshalb ist es auch unser Wort und hat dasselbe keine eigene Subsistenz. Weil aber Gott ewig und vollkommen ist, deshalb ist auch sein Wort ewig, vollkommen, lebendig, hat seine eigene Subsistenz und besitzt alles, was sein Erzeuger hat.

Neben diesem Unterschied findet Johannes einen gewissen Parallelismus zwischen menschlichem und göttlichem Wort. Unser Wort, das vom Geist ausgeht, ist weder ganz dasselbe wie der Geist, noch ganz verschieden von ihm. Da es aus dem Geist ist, ist es etwas anderes als er; da es den Geist selbst zur Erscheinung bringt, ist es doch nicht völlig verschieden von ihm; es ist vielmehr der Natur nach eins mit ihm, dem Subjekt nach (*τῷ ὑποκειμένῳ*) verschieden.

So ist es auch mit dem Worte Gottes. Dadurch, daß es für sich besteht, ist es verschieden von jenem, von dem es das Sein hat; insofern es aber in sich all das offenbart, was sich in Gott findet, ist es der Natur nach ein und dasselbe mit ihm. Die allseitige Vollkommenheit sehen wir nämlich in gleicher Weise im Vater wie in dem aus ihm gezeugten Wort.[1]

In analoger Weise wird die Existenz eines „persönlichen Hauches", des *Πνεῦμα ἅγιον,* in Gott bewiesen.

Wie Gott nicht ohne Wort, so kann das Wort nicht ohne Pneuma[2] sein; denn nicht einmal unser Wort ist ohne Hauch. Da das göttliche Wort nicht zurücksteht hinter dem unsrigen, so muß man einräumen, daß es in der göttlichen Natur ein Pneuma gibt.

Aber wie beim göttlichen und menschlichen Wort, so ist auch hier ein Unterschied. Bei uns ist der Hauch etwas

---

[1] F. O. I, 6 (94, 804 A B).

[2] Wir behalten hier das Wort bei, weil die Übersetzung mit „Geist" die Idee des Hauches nicht zugleich zum Ausdruck bringt.

von der Wesenheit Verschiedenes; er ist das Einziehen und Ausstoßen der Luft zur Erhaltung des Körpers, wird beim Sprechen zum Laut des Wortes und offenbart die Bedeutung des Wortes. Anders in Gott. Dies Pneuma ist nicht etwas dem göttlichen Wesen Fremdes, etwas von außen Hinzukommendes; bei der absolut einfachen und unzusammengesetzten Wesenheit ist dies unmöglich. Dies Pneuma ist nicht eine *πνοὴ ἀνυπόστατος*, ebensowenig wie das Wort Gottes, sondern es hat seine Subsistenz in eigener Hypostase, ist lebendig, selbsttätig, wirksam, ebenso wie das Wort ohne Anfang und ohne Ende; denn nie fehlte dem Vater das Wort, noch dem Worte das Pneuma.[1]

Ein Vergleich der Ausführungen bei Johannes und Gregor von Nyssa zeigt, daß unser Autor den Beweis für den Logos wesentlich kürzer gefaßt hat, indem er den Nachweis für die Prädikate des Logos als des lebendigen, frei wählenden, wirksamen, allmächtigen aus seiner Darlegung ausschied, wohl zum Vorteil für die Durchsichtigkeit des Beweises. Anderseits scheint er uns der Schärfe desselben dadurch Eintrag getan zu haben, daß er es unterließ, das Wort Logos als einen Verhältnisbegriff (*τῶν πρός τι λεγομένων*) zu bezeichnen, wie der Nyssener getan hatte.[2] Die Schlußfolgerung Gregors, daß der Logos ein anderer sein müsse als derjenige, dessen Logos er ist, und daß man mit dem Namen Logos zugleich den Vater des Logos mitbezeichnen müsse, da es ja keinen Logos geben könne, wenn er nicht der Logos eines anderen wäre — diese Schlußfolgerung tritt bei Johannes nicht so klar heraus, obwohl er den Personenunterschied zwischen dem Logos und dem Vater ebenfalls betont.

Der ganze Beweisgang — das Höchste, was die griechische Theologie an spekulativen Beweisen für die Trinität bis auf Johannes geleistet hat — weist eine gewisse Ähnlichkeit auf mit jenem, den die abendländische Theologie seit Augustinus zumeist einhielt; er geht aus von dem, was sich im Menschen findet, um auf das zu schließen, was sich in Gott finden muß.

---

[1] F. O. I, 7 (M 94, 804 f.).

[2] Oratio catech. c. I (M 45, 16 B).

Indes zeigt unser Beweis darin einen bedeutenden Mangel, daß er nicht von rein geistigen Kräften oder Tätigkeiten im Menschen ausgeht, sondern von dem menschlichen Wort (dasselbe im gewöhnlichen, volkstümlichen Sinne genommen) und dem Hauch, der das Wort begleitet. Offenbar waren für die Wahl dieses Ausgangspunktes die Namen der beiden göttlichen Personen maßgebend. War damit, wie wir später sehen, eine Analogie gefunden, die treffend das Verhältnis vom Vater zum Sohn und vom Sohn zum Hl. Geist in der griechischen Auffassungsweise illustrieren konnte, so war auf der anderen Seite der beabsichtigte Beweis außerordentlich erschwert, wenn nicht geradezu vereitelt. Daß dem menschlichen Worte ein Wort in Gott als Ausfluß des göttlichen *νοῦς* entspreche, konnte verstanden werden; dagegen war nicht einzusehen, was dem menschlichen *πνεῦμα*, diesem Lufthauch, in Gott ensprechen solle. Es fehlt dafür im Beweise selbst auch jegliche Andeutung; ebensowenig gibt der engere oder weitere Zusammenhang darüber befriedigenden Aufschluß.

Übrigens scheint sowohl Gregor wie Johannes es weniger darauf abzusehen, die Existenz eines Logos und Pneuma in Gott zu beweisen, da sie nicht solchen Gegnern gegenüberstanden, welche dieselbe leugneten; es ist ihnen mehr darum zu tun, den Beweis zu führen, daß Logos und Pneuma in Gott keine Accidentien, sondern wesenhafte Kräfte sind (*δύναμις οὐσιώδης* wird der Hl. Geist im Kontext genannt) und als solche ihre eigene Subsistenz besitzen. Ersteres ergab sich aus der Einfachheit, Hoheit und Vollkommenheit der göttlichen Natur, letzteres daraus, daß sowohl das Wort Logos als das Wort Pneuma relative Begriffe sind, die einen Unterschied zwischen Wort und Sprechendem, Hauch und Hauchendem involvieren.

Daß diesem letzteren Gedanken eine verhältnismäßig hohe Bedeutung beigemessen wurde, zeigt der Umstand, daß Johannes, wie wir sehen werden, oft aus der Bezeichnung von Sohn und Geist als den *δυνάμεις* des Vaters seine Schlüsse zieht, sowohl für die Einheit des Wesens als für den Personenunterschied.

Man wird in der Tat zugestehen können, daß die Absicht, Logos und Pneuma als Hypostasen mit eigener Subsistenz nachzuweisen, nachdem deren Vorhandensein in Gott zugestanden war, besser erreicht worden ist als der Nachweis, daß es in Gott einen Logos und ein Pneuma geben müsse, obwohl natürlich auch in erster Beziehung von einem stringenten Beweise nicht die Rede sein kann.

2. Einen anderen Kongruenzgrund für die Mehrpersönlichkeit Gottes finden wir in der Schrift De duabus voluntatibus angedeutet.

Das Vereinzelt- und Einsamsein ist hart und bitter, während die Gemeinschaft mit Dingen der gleichen Natur süß und angenehm ist; denn jedes lebende Wesen liebt seinesgleichen. Deshalb hat Gott in jeder Spezies, sowohl in den einzelnen Ordnungen der Hierarchie der Engel wie in jeder anderen Spezies verschiedene Hypostasen erschaffen mit ihrer Gleichheit in der Natur und ihren Verschiedenheiten durch die eigentümlichen Merkmale.

Aus diesem Grunde sehen wir aber auch in der ersten, allein seligen Natur drei Personen; denn die persönliche Weisheit sagt (Prov. 8, 30): Ich bin es, an der er sich ergötzte, nämlich Gott der Vater.[1]

Wir finden damit einen Gedanken angedeutet, der in der abendländischen Scholastik in ähnlicher Weise verwendet wird, so besonders bei Richard von St. Victor, der von der Fülle der Seligkeit in Gott auf eine Mehrheit von Personen schließt, da höchste Seligkeit nicht möglich ist ohne gegenseitige Liebe.[2]

3. Seiner Beweisführung in dem 1. Buch seines Hauptwerkes gibt Johannes eine bedeutsame Stütze durch den Hinweis auf die Folgen, die sich aus der Annahme der Lehre

---

[1] De duab. volunt. n. 3 (M 95, 131 B).

[2] Richard v. St. Victor, De Trinitate III, 2 u. 3 (M. Patr. lat. 196, 916 D ff.); im Kap. 2 wird die pluralitas personarum aus der plenitudo bonitatis, Kap. 3 aus der plenitudo felicitatis abgeleitet; ähnliche Kongruenzgründe bei Bonaventura in Sent. lib. I, dist. 2. q. 2: cum nullius boni sine socio sit iucunda possessio, ergo ad summam iucunditatem requiritur societas, et ita pluralitas.

von der Trinität ergeben. Durch die Lehre von der Einheit der Natur wird der Polytheismus der Heiden ferngehalten, durch die Lehre vom Logos und Hl. Geist wird der abstrakte Monotheismus der Juden überwunden. Was an den beiden Auffassungen irrig ist, wird entfernt; was an beiden gut ist, wird beibehalten: aus der Anschauung der Juden die Einheit der Natur, aus der heidnischen Anschauung die Unterscheidung der Personen.[1]

Schon Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa hatten diesen Gedanken zum Ausdruck gebracht.[2]

b) Der Schriftbeweis bei Johannes.

Es ist nicht die Art unseres Autors, in seinem Hauptwerke die Lehrsätze des Glaubens ausführlich aus der Heil. Schrift zu beweisen. So findet sich auch nirgends ein eigentlicher, eingehender Schriftbeweis für die Trinität.

Der einzige Versuch eines solchen wendet sich gegen die Juden, welche Widerspruch gegen die Lehre vom Worte und Geiste erheben. Sie werden durch die Hl. Schrift und zwar durch das Alte Testament widerlegt; denn vom Worte heißt es in den Psalmen: In Ewigkeit, o Herr, bleibt dein Wort im Himmel (Ps. 118, 89), und wiederum: Er sandte sein Wort und heilte sie (Ps. 106, 20). Das kann aber nicht gesagt sein von dem Worte, das mit dem Munde ausgesprochen wird (*λόγος προφορικός*); denn es wird weder gesandt, noch bleibt es in Ewigkeit.

Vom Geiste heißt es: Du sendest aus deinen Geist, und sie werden geschaffen (Ps. 103, 30), ferner: Durch das Wort des Herrn sind die Himmel befestigt und durch den Geist (Hauch) seines Mundes all ihre Macht (Ps. 32, 6); und Job sagt: Der göttliche Geist ist's, der mich gemacht hat, und ein allmächtiger Hauch, der mich erhält (Job 33, 4). Der Geist aber, von dem dies alles gesagt wird, der gesandt

---

[1] F. O. III, 7 (M 94, 805 C f.).

[2] Basilius Contra Sab. I (M. 31, 600 C); Ep. 210 (M 32, 776 B), Gregor Naz., Or. 25, n. 16 (M 35, 1221 A), Greg. Nyss., Oratio catech. c. 3 (M 45, 17 D).

wird, schafft, befestigt und erhält, ist kein sich auflösender Odem, wie auch der Mund Gottes kein körperliches Organ ist; vielmehr muß man beides auf eine gotteswürdige Art verstehen.[1]

Da sich der Beweis den Juden gegenüber auf das A. T. als Quelle beschränken muß, bleibt er natürlich mangelhaft, zumal die angeführten Stellen nur im Lichte der neutestamentlichen Offenbarung als Hinweise auf ein mehrpersönliches Verhältnis in Gott anerkannt werden können.

Natürlich finden sich anderwärts sowohl im Hauptwerk als auch in den anderen Schriften gelegentlich Belege aus der Hl. Schrift für die Trinität im allgemeinen sowie für einzelne Lehrsätze.

Im 1. Buch Kap. 8 wird auf die Taufformel als Bestätigung für den Glauben an die drei göttlichen Personen hingewiesen. Jedoch wird hier keine nähere Erklärung hinzugefügt. An anderer Stelle ist gesagt, daß wir durch die Worte der Taufformel über das Bekenntnis des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes, näherhin über die eine göttliche Natur in drei Personen belehrt sind.[2]

In den Sacra Parallela finden wir, wie es diesem Werke eigen ist, gleichsam das Material gesammelt für einen Schriftbeweis, freilich auch nicht in erschöpfender Art und ohne Versuch, das Material zu einem wirklichen Beweise zu verwenden.

Es wird hingewiesen auf die Stellen in der Genesis 1, 26; 3, 22; 11, 7, in denen Gott eine Mehrpersönlichkeit in sich anzudeuten scheint, wiederum auf Ps. 32, 6, eine Stelle, die vielfach Verwendung findet und auch für den spekulativen Erklärungsversuch von Bedeutung wurde, sodann auf das Trishagion Is. 6, 1—3, für dessen trinitarische Deutung Johannes in seinem Hauptwerk und in einem eigenen Brief[3]

---

[1] F. O. III, 7 (M 94, 808 A B); vgl. Oratio catech. c. IV (M 45, 20 B C), wo nur die eine Stelle Ps. 32, 6 ausgeführt wird.

[2] M 94, 809 B u. 1117 B; vgl. Adv. Nestorianos n. 34 (M 95, 205 B).

[3] F. O. III, 10 (M 94, 1017 B ff.) und Ep. ad Iordanem Archimandritam de Hymno trisagio (M 95, 26 ff.).

sich sehr energisch ausspricht, da er in ihm eine Offenbarung der Trinität an Isaias erblickt, wie schon vorher der hl. Athanasius, Basilius, Gregorius (der Theologe) und der ganze Chor der gotterleuchteten Väter;[1] schließlich im A. T. noch auf Is. 62, 8, wo in dem Arm und der Rechten Gottes eine Andeutung des Sohnes und Hl. Geistes gefunden wird.

Aus dem N. T. führt Johannes an die Erzählung von der Taufe Jesu (Matth. 3, 16), da in den Vorgängen bei derselben eine Offenbarung des Trinitätsgeheimnisses sich vollzog,[2] ferner Act. 7, 55 und 1. Kor. 8, 6.[3]

Man könnte vielleicht fragen, ob Johannes das Comma Ioanneum gekannt und zum Beweis verwendet habe. Da er in der Schrift De Hymno trisagio die erste Hälfte desselben zitiert, obwohl die andere Hälfte besser in den Zusammenhang gepaßt hätte,[4] und auch sonst sich keine Zitation desselben findet, erscheint es wahrscheinlich, daß er es nicht gekannt hat.[5]

c) Der Traditionsbeweis bei Johannes.

Was den Beweis aus der Tradition angeht, so ist zu bemerken, daß sich unser Autor wohl hie und da auf die Väter ausdrücklich beruft, auch den einen oder anderen namentlich anführt, daß er sich im allgemeinen aber eines solchen Beweises überheben kann, da er ja von vornherein ans Werk geht mit der Versicherung: Ich will nichts von dem Meinigen vorbringen, sondern nur, was von den erfahrensten

---

[1] F. O. III, 10 (M 94, 1020 C).

[2] F. O. IV, 9 (M 94, 1124 B). Jesus ließ sich taufen unter anderem auch deshalb, *ἵνα τὸ τῆς Τριάδος ἀποκαλύψῃ μυστήριον.*

[3] Sacra Parallela Lit. A. Titulus I (M 95, 1069 f.).

[4] n. 4 (M 95, 29 C).

[5] vgl. Janssens L., Summa theologica III, S. 416 und Künstle, Das Comma Ioanneum, Freiburg 1905, S. 2, wonach die griechische Kirche das Comma Ioanneum im Originaltext überhaupt nicht kannte. Es sei noch bemerkt, daß nach einer (nur arabisch vorhandenen, in lateinischer Übersetzung vorliegenden) Homilia in Annuntiat. B. V. Mariae der Engel klar die hl. Dreifaltigkeit bezeichnet hat, da er den Hl. Geist, die Kraft des Allerhöchsten und das Heilige, das aus Maria geboren werden sollte, nannte (M 96, 646 A).

Lehrern erarbeitet worden ist, sammeln und in kurzer, kompendiöser Rede vortragen.[1]

In den Sacra Parallela hat er wie die genannten Bibelstellen so auch einige Väterstellen ohne inneren Zusammenhang aneinandergereiht. Vertreten sind Basilius und Chrysostomus mit je einer, Gregor von Nazianz mit vier und Epiphanius mit zwei Stellen.[2] Neue Erkenntnisse bieten diese Stellen nicht. Offenbar sind sie auch nicht angeführt, um einen Beweis für die Trinität zu bilden, sondern zu einem praktischen Zweck, nämlich als Material für paränetische Zwecke, wie dies bei den Parallelen überhaupt der Fall ist.

d) Beweise aus der Kirchenlehre.

Ähnlich wie mit dem Väterbeweis verhält es sich mit dem Beweis aus autoritativen Entscheidungen der Kirche. Es begegnen uns wörtliche Anführungen von Konzilsbeschlüssen (Symbolen), aber selten werden sie als solche ausdrücklich bezeichnet.[3] In einem Glaubensbekenntnis, das Johannes verfaßte für einen (wahrscheinlich maronitischen) Bischof, der zum orthodoxen Glauben zurückkehrte, werden die sechs ersten allgemeinen Konzilien aufgezählt, jeweils mit der Bezeichnung der durch dieselben verurteilten Häretiker. Dieser Aufzählung wird beigefügt: Alles, was von ihnen definiert ist, nehme ich gerne an.[4] Damit ist auch die Stellung unseres Autors gekennzeichnet. Die Konzilien haben für ihn unfehlbare Autorität, da sie Versammlungen der vom Hl. Geist erfüllten Väter (*θεοπνεύστων πατέρων*) sind. Ihnen gilt das

---

[1] Prooemium (M 94, 525 A). In den für die Trinitätslehre wichtigsten Kapiteln des 1. Buches kommt keine ausdrückliche Zitation eines Vaters vor; in der Christologie (3. Buch) dagegen beruft sich Johannes öfter auf die Väter unter Nennung ihrer Namen.

[2] M 95, 1073 f.

[3] So F. O. III, 8 (M 94, 809 B, 821 B); das Konzil von Chalcedon wird genannt F. O. III, 10 (M 94, 1021 B), ebenso De Haeres. n. 83 (M 94, 743 A); Adv. Nestorian. n. 35 (M 95, 205 C) wird das nizän. Symbolum zitiert.

[4] Libellus de recta sententia n. 7 (M 94, 1431 A B); die 5. Synode richtete sich nach ihm gegen den törichtes Zeug schwätzenden Origenes.

Wort das Herrn: Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen (Matth. 18, 20); ihre Sache, nicht Sache der Könige ist es, Entscheidungen zu geben. Wenn selbst ein Engel vom Himmel käme und ein anderes Evangelium (als sie) verkündete, träfe ihn das Anathema (Gal. 1, 8).[1]

---

[1] *τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡ πληθύς* heißt es vom Nizänum Adv. Nestorian. n. 35 (M 95, 205 C); *συνόδων πλείστων γεγενημένων ἁγίων καὶ θεοπνεύστων πατέρων* De imag. or. I (M 95, 1282 A f.); siehe daselbst auch die beiden Stellen der Hl. Schrift. De Haeres. n. 83 (M 94, 743 A) wird die Lehre des Konzils von Chalcedon *θεόπνευστος* genannt.

Zweiter Abschnitt.

Das Wesen der Trinität.

I.

Die Dreiheit in der Einheit.

§ 5.

Allgemeine Bestimmungen über das Wesen der Trinität.

Nachdem Johannes durch seine Beweise den Glauben an das Dasein des göttlichen Logos und des Hl. Geistes sichergestellt, geht er im Kap. 8 des 1. Buches seines Hauptwerkes dazu über, das Wesen der heiligen Dreifaltigkeit näher zu erklären.[1]

In der Form eines Glaubensbekenntnisses gibt er folgende Grundbestimmung des Geheimnisses: Wir glauben an einen Gott, . . . eine Wesenheit, eine Gottheit, . . . die in drei vollkommenen Hypostasen erkannt wird, welche ohne Vermischung vereint und ohne Trennung unterschieden sind.[2]

1. Es ist also nur ein Gott, welcher das Prinzip aller Dinge, selbst aber ohne Prinzip, unerschaffen, ungezeugt (*ἀγέννητος*) ist, der weder das Sein noch irgend sonst etwas von einem anderen hat, sondern vielmehr als Selbst-Licht, Selbst-Güte, Selbst-Leben, Selbst-Wesen Quelle alles Seins, alles Lebens, alles Lichtes, aller Güter ist, ein Wesen, das alles überragt, über alle Wesenheiten erhaben ist, darum übergut, überwesentlich, übergöttlich genannt wird.

---

[1] Zu unserer Einteilung vgl. das Epiphaniuszitat in Sacra Parallela (M 95, 1076 C) *Τριὰς ἐν μονάδι καὶ μονὰς ἐν Τριάδι, μονοειδῶς μονωνύμως εἷς Θεός.*

[2] M 94, 808 C ff. *πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν, . . . μίαν οὐσίαν, μίαν θεότητα . . . ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσι γνωριζομένην τε καὶ προσκυνουμένην . . ., ἀσυγχύτως ἡνωμέναις καὶ ἀδιαστάτως διαιρουμέναις.*

Wie nur ein Wesen, so gibt es in Gott auch nur eine Macht, einen Willen, eine Wirksamkeit, eine Herrschaft.[1]

2. Das eine Wesen subsistiert in drei vollkommenen Hypostasen: Vater, Sohn und Hl. Geist.

Der Vater ist Anfang und Prinzip von allem, nicht aus einem anderen gezeugt, allein ohne jedes Prinzip und ungezeugt. Er ist der Vater eines einzigen Sohnes und Hervorbringer (*προβολεύς*) des Hl. Geistes.[2]

3. Die drei Personen existieren auf Grund der beiden Ausgänge: der Zeugung des Sohnes und des Ausganges des Hl. Geistes.[3]

4. Sohn und Hl. Geist sind dem Vater in allem gleich, ausgenommen die Ungezeugtheit, das Gezeugtsein und das Hervorgehen.

5. Die drei Personen unterscheiden sich deshalb nicht durch die Wesenheit, sondern nur durch die persönlichen Eigentümlichkeiten oder durch das Merkmal der eigenen Subsistenz.[4]

6. So sind sie ohne Vermischung verbunden und ohne Trennung unterschieden.[5]

§ 6.

Nähere Bestimmungen: Die Ausgänge.

1. Die Zeugung.

Der Sohn geht vom Vater aus durch ewige Zeugung, als Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott.

In seinem Buch über die Häresien nennt Johannes folgende Gegner dieser Lehre: die Origenisten, die Christus

[1] ebda. Das Wort *ἀγέννητος* überrascht an dieser Stelle, scheint aber gut verbürgt. Verfasser hat nur Codex Vat. graec. 490 *ἀγένητον* gefunden und auch hier schien ein *ν* ausgefallen zu sein, da eine Lücke im Wort vorhanden war. Es erklärt sich daraus, daß unsere Stelle einer Stelle bei Theodoret. (Haeretic. Fabul. Compendium l. V, n. I [M 83, 441 C]) nachgebildet ist. Hier sind aber die Prädikate alle dem *Θεὸς τῶν ὅλων καὶ Πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ.* beigelegt.

[2] ebda 809 B. [3] ebda 812 ff. u. 821 B f.

[4] ebda 824 A B.

[5] ebda 809 A. *ἀσυγχύτως ἡνώμεναι καὶ ἀδιαστάτως διαιρούμεναι.*

und den Hl. Geist zu den geschaffenen Dingen rechnen; die Arianer, welche den Sohn Gottes als *κτίσμα* und den Heil. Geist als *κτίσμα κτίσματος* bezeichnen, und die mit ihnen im Dogma übereinstimmenden Aërianer; ferner die Semiarianer, welche den Sohn *κτίσμα* nennen, aber nicht im eigentlichen Sinn, als ob er zu den Geschöpfen gehörte. Nur deshalb sagen sie, er sei erschaffen, um dem Vater mit der Zeugung kein Leiden (*πάθος*) zuzuschreiben. Gleichwohl nennen sie ihn Sohn. Das Wort *ὁμοούσιος* verwerfen sie, nehmen dafür das Wort *ὁμοιούσιος* an; schließlich die Aëtianer oder Anomöer, die Sohn und Geist ganz vom Vater trennen, für Geschöpfe erklären und keinerlei Ähnlichkeit zugestehen; sie heißen auch Eunomianer.[1] Ohne nähere Bezugnahme auf sie wird die rechte Lehre folgendermaßen dargestellt:

1. Im allgemeinen besteht die Zeugung darin, daß aus der Natur des Zeugenden das Erzeugte hervorgebracht wird und zwar in der gleichen Natur wie der Zeugende.[2] Bei den körperlichen Wesen ist Zeugung der Hervorgang einer wesensgleichen (*ὁμοούσιος*) Hypostase aus der Verbindung vom männlichen und weiblichen Faktor. Bei Gott ist sie der Hervorgang des wesensgleichen Sohnes aus dem Vater allein.[3]

Aus diesen Bestimmungen ergibt sich sofort, daß die Zeugung des Sohnes wesentlich verschieden ist einmal von der Erschaffung, dann aber auch von der Zeugung im Geschöpflichen.

Die Schöpfung ist nicht aus der Wesenheit Gottes, sondern durch seinen Willen und seine Macht aus dem Nichtsein in das Sein hervorgebracht; ferner ist das Produkt der Schöpfertätigkeit ganz und gar dem Schöpfer ungleich (*παντελῶς ἀνόμοιον*);[4] es ist schließlich, weil Werk des göttlichen Willens, nicht gleichewig wie Gott selbst. Das was aus dem Nichtsein ins Sein hervorgebracht wird, kann nicht gleich-

---

[1] De Haeres. n. 64, 69, 73, 75, 76 (M 94, 715 ff.).

[2] ebda 812 C. *γέννησις μὲν γάρ ἐστι τὸ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ γεννῶντος προάγεσθαι τὸ γεννώμενον ὅμοιον κατ' οὐσίαν.*

[3] F. O. IV, 7 (M 94, 1113 C).

[4] F. O. I, 8 (M 94, 812 C).

ewig sein mit dem, was keinen Anfang gehabt hat und immerdar ist.[1]

Darin aber stimmen das Zeugen und Schaffen bei Gott überein, daß beides bei dem allein leidenslosen und unwandelbaren Gott ohne alles Leiden und ohne jeglichen Fluß geschieht, sowie daß er keinerlei Mithilfe bedarf.[2]

Die göttliche Zeugung unterscheidet sich wie von der Erschaffung so auch von der menschlichen Zeugung. Gott, der Zeit- und Anfangslose, zeugt anfangslos; er zeugt ohne Fluß, weil er leidensunfähig und unkörperlich ist; er zeugt ohne Verbindung (Paarung), wiederum weil er unkörperlich und sodann weil er der einzige Gott ist, der keines anderen bedarf; endlos zeugt er und ohne je vom Zeugen abzustehen wegen der Anfangs-, Zeit- und Endlosigkeit und immerwährenden Identität.[3] Der Mensch zeugt gerade auf entgegengesetzte Weise, weil er dem Entstehen und Vergehen, dem Fluß und der Vervielfältigung unterliegt, weil er mit dem Körper behaftet und zweigeschlechtlich ist.[4]

Ist durch den doppelten Vergleich eine falsche Auffassung der göttlichen Zeugung soviel als möglich abgewehrt, so wird auf der anderen Seite versucht, durch einen Vergleich das für uns Menschen allerdings unbegreifliche und Gott allein bekannte Wesen derselben zu verdeutlichen, nämlich durch den Vergleich mit dem Feuer und dem Licht, das von ihm ausgeht, wie ihn schon Gregor von Nyssa und Cyrill von Alexandrien ausgeführt haben.[5] Das Feuer und das von ihm

---

[1] ebda 813 A. Namentlich der hl. Athanasius hat dafür gekämpft, daß nur die Zeugung, nicht die Schöpfung der dem Sohn entsprechende Begriff sei, vgl. Atzberger L., Die Logoslehre des hl. Athanasius, S. 57 ff.; vgl. Contra Arian. II, 48 (M 26, 248 C f.), Ep. II ad Serap. n. 6 (M 26, 616 D f.), De decr. Nic. Syn. n. 13 (M 25, 445 B f.); er betont auch besonders, daß die Zeugung Werk der Natur ist; vgl. Contra Arian. I, 37 (M 25, 88 C f.), De Syn. n. 35 (M 26, 756 C).

[2] F. O. I, 8 (M 94, 813 A).

[3] ebda 813 B C. [4] ebda 816 A.

[5] Gregor. Nyss., Contra Eun. l. VIII (M 45, 779 C, 784 B), Cyrill. Alex., Thesaur. assert. V (M 75, 61 C). Eine systematische Zusammenstellung der verschiedenen Arten von *γέννησις*, die zum Vergleich mit der Zeugung des Sohnes beigezogen werden, gibt Gregor v. Nyssa a. a. O. l. II (M 45, 505 C ff.).

ausgehende Licht sind immer zugleich, nicht das Feuer zuerst und dann das Licht. So ist es auch bei Vater und Sohn. Wie sodann das aus dem Feuer ständig entspringende Licht sich nie von dem Feuer trennt, sondern immer in ihm bleibt, so entspringt auch der Sohn aus dem Vater, ohne sich je von ihm zu trennen; vielmehr bleibt er immer in ihm. Insoweit stimmt das Bild mit der Sache überein. Darin aber besteht ein großer Unterschied, daß das aus dem Feuer erzeugte Licht keine eigene Subsistenz neben dem Feuer hat, da es nur eine natürliche Beschaffenheit des Feuers ist, daß aber der Sohn eigene Subsistenz neben dem Vater besitzt, obwohl er ohne Trennung von ihm gezeugt ist und immer in ihm bleibt.[1]

2. Nachdrücklich werden noch einzelne Momente in dem Begriff der Zeugung hervorgehoben und verteidigt.

Einmal wird die Zeitlosigkeit der Zeugung und darum die Gleichewigkeit des Sohnes betont, offenbar im Gegensatz zu der Häresie, welche das Schlagwort geprägt hatte: *ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν.*

Der Gründe dafür sind mehrere: Der Gott, welcher eine über die Zeit erhabene Natur und Existenz hat, darf nicht als in der Zeit zeugend gedacht werden;[2] ferner: Es

---

[1] F. O. I, 8 (M 94, 816 B). Wegen dieser Mängel kann sich Gregor von Nazianz mit diesem Bilde nicht recht befreunden; vgl. Or. theol. V. n. 32 (M 36, 169 B). Johannes bleibt sich der Mangelhaftigkeit dieses und ähnlicher Bilder stets bewußt; er weiß, daß es unmöglich ist, in der Schöpfung ein Bild zu finden, das die Dreifaltigkeit *ἀπαραλλάκτως* — adäquat — zur Darstellung bringen könnte (a. a. O. S. 821 B). Er sieht aber in manchen geschaffenen Dingen Bilder, welche die göttlichen Offenbarungen unserem Verständnis nahebringen, indem sie unsichtbare und unkörperliche Dinge auf körperliche Weise darstellen, wie es unserer Natur entspricht. Dahin gehören die Bilder für die Trinität: Sonne, Licht, Strahl; Quelle, Bach, Mündung; Pflanze, Blüte, Duft; *νοῦς, λόγος* und *πνεῦμα* beim Menschen; vgl. De imag. or. III, n. 21 (M 94, 1341 A B C) und or. I, n. 11 (1244 C). Es ist ersichtlich, daß die genannten Bilder von Johannes zunächst zur Veranschaulichung innertrinitarischer Verhältnisse, nicht in erster Linie oder gar einzig zur Darstellung der transeunten Beziehungen verwendet werden, wie Dyobuniotes a. a. O. S. 65 behauptet, um sich ihm unbequemen Folgerungen für den Ausgang des Hl. Geistes zu entziehen.

[2] F. O. I, 8 (M 94, 816 A)

darf keine Veränderung in Gott hineingetragen werden. Gott kann nicht Vater genannt werden, wenn er keinen Sohn hat. Wenn er aber einmal keinen Sohn hatte und nachher einen Sohn bekam, so wurde er erst Vater und hat sich verändert, was doch nur durch eine unerträgliche Blasphemie behauptet werden könnte. Man müßte dann auch sagen, Gott entbehre der natürlichen Fruchtbarkeit; denn diese besteht darin, daß jemand aus sich selbst, d. h. aus seiner Natur einen Sproß erzeugt, der ihm der Natur nach gleich (bei Gott also auch gleichewig) ist.[1] Dem Einwand, daß dann auch die zeitliche Schöpfung eine Veränderung in Gott hineintragen müsse, wird begegnet durch die Unterscheidung, daß diese nicht aus der Natur Gottes, sondern durch den Willen und die Macht Gottes und zwar aus nichts hervorgebracht wird, so daß die Natur Gottes dadurch nicht berührt wird.[2]

Ebenso großes Gewicht wird auf die Gleichwesentlichkeit des Terminus der Zeugung gelegt. Deshalb heißt er Sohn und Ebenbild, weil er vollkommen und in allem dem Vater gleich ist, ausgenommen die Ungezeugtheit. Alles, was der Vater hat, ist sein, ausgenommen wiederum die Ungezeugtheit. Aber, so konnte man sagen und sagte tatsächlich Eunomius, wird nicht gerade dadurch ein Unterschied in der Natur oder in der Würde bezeichnet, wenn man dem Vater die Agennesie beilegt und sie dem Sohne abspricht? Johannes antwortet: Die Agennesie bezeichnet weder einen Unterschied in der Natur noch eine Würde, sondern eine Existenzweise.[3] Ein einfaches Beispiel macht die Sache klar. Adam ist ungezeugt, ein Gebilde Gottes, Seth ist gezeugt als Sohn Adams, Eva ist nicht gezeugt, sondern aus der Rippe Adams hervorgegangen. Sie unterunterscheiden sich aber nicht der Natur nach; denn alle drei sind Menschen; sie unterscheiden sich vielmehr durch die Existenzweise. Zwei griechische Wörter sind nämlich sorgfältig zu unterscheiden, das Wort *ἀγένητος* (mit einem *ν*) und das Wort *ἀγέννητος* (mit zwei *ν*). Das erste bezeichnet

---

[1] ebda 812 A B. [2] ebda 812 C.

[3] ebda 817 A. (*ἀγεννησία*) *οὐ σημαίνει οὐσίας διαφοράν, οὐδὲ ἀξίωμα, ἀλλὰ τρόπον ὑπάρξεως.*

das Ungeschaffene oder Nicht-Gewordene; das zweite das Nicht-Gezeugte. Nach der ersten Bezeichnung nun unterscheidet sich Wesen vom Wesen; denn eine andere ist die ungeschaffene und ungewordene und eine andere die geschaffene und gewordene Wesenheit. Nach der zweiten Bezeichnung unterscheiden sich nicht die Wesenheiten; vielmehr ist in jeder Spezies die erste Hypostase ungezeugt, weil unmittelbar von Gott erschaffen, aber deshalb nicht ungeworden.

So kommen nach der ersten Bezeichnung die drei göttlichen Personen überein; sie sind wesensgleich und unerschaffen; nach der zweiten Art aber nicht, denn nur der Vater ist ungezeugt; der Sohn ist gezeugt, der Hl. Geist geht vom Vater aus.[1]

Johannes scheint unter den ersten zu sein, welche diese so einfache Unterscheidung und damit die so leichte Lösung der von den Arianern mit Hilfe des Wortes *ἀγέννητος* gemachten Schwierigkeiten gegeben haben. Der Grund dafür dürfte aber nicht, wie Petavius[2] annimmt, in einem Mangel an Aufmerksamkeit seitens der älteren griechischen Väter zu suchen sein, sondern darin, daß im 4. Jahrhundert nur eines der beiden Wörter im Gebrauch war, wie Montfaucon in seinen Studien zu Athanasius[3] nachweist, und zwar in der doppelten Bedeutung von ungeworden und ungezeugt.[4] Erst

---

[1] ebda 818 A B C; ähnlich F. O. IV, 7 (M 94, 1113 B C). Denselben Vergleich finden wir schon bei Gregor von Nazianz, Or. theol. V, n. 11 (M 36, 144 D f.), der daraus ableitet: *τὰ διαφόρως ὑποστάντα τῆς αὐτῆς εἶναι οὐσίας ἐνδέχεσθαι*, ebenso bei Gregor v. Nyssa, Contra Eun. l. I (M 45, 404 B), l. III (591 C).

[2] Petav., De Trin. l. V. c. 1.

[3] M 25, 413; ferner 467, Anm. 33.

[4] Montfaucon meint, man habe *ἀγένητος* geschrieben; Lequien vertritt (M 94, 817, Anm. 17) offenbar die Ansicht, daß die Schreibweise *ἀγέννητος* lautete; De Régnon a. a. O. III, 185 ff. entscheidet sich für letzteres. Vgl. auch Kuhn, Dogmatik 2. Bd., S. 115, Anm. 1, S. 222, Anm. 2, S. 353, Anm. 1, wonach man erst, nachdem der kirchliche Sprachgebrauch infolge der arianischen Streitigkeiten völlig fixiert war, *γεννητός* und *γενητός* unterschied, Ausdrücke, die man früher promiskue gebrauchte, ohne sie darum miteinander zu vermischen und zu identifizieren. Athanasius kennt offenbar nur eine Schreibweise, aber zwei Bedeutungen; vgl. Contra

eine Änderung in der Schreibweise hob die bisherige Zweideutigkeit auf. Das allerdings hatte auch schon Gregor von Nazianz erkannt und am gleichen Beispiel (von Adam etc.) nachgewiesen, daß das wechselseitige Verhältnis von Ungezeugtsein, Gezeugtsein und Ausgehen zwar eine Verschiedenheit der Benennung, nicht aber eine geringere Vollkommenheit des Wesens zur Folge haben kann.[1]

Neben der Gleichewigkeit und Gleichwesentlichkeit wird besonders noch die eigene Subsistenz betont (vgl. oben den Vergleich mit dem Feuer und Licht), ohne daß jedoch nähere Gründe für dieselbe angeführt würden. Es wird gesagt, daß der Logos Sohn heißt, weil er, in allem dem Vater gleich, ausgenommen die Agennesie, eigene Subsistenz besitzt.[2] Wenn darauf hingewiesen wird, daß der Name der Vaterschaft, Sohnschaft und des Ausgehens nicht von uns auf die Gottheit übertragen worden ist, sondern umgekehrt im Sinne des Apostelwortes: Darum beuge ich meine Kniee vor dem Vater, von dem alle Vaterschaft ist im Himmel und auf Erden (Eph. 3, 14),[3] so dürfte es im Sinne unseres

---

Arian. I, 30—34 (M 26, 73 ff.), De decr. Nic. Syn. n. 28—31 (M 25, 468 ff.), vgl. Atzberger, Logoslehre a. a. O. S. 42. Nach Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor v. Nyssa S. 137, Anm. 3 haben auch die Kappadozier sich noch zu wenig um die Schreibweise des *ἀγέ(ν)νητον* gekümmert, obwohl sie in der Sache vollkommen richtig dachten. Zum Beleg diene Gregor. Naz., Or. 25, n. 16 (M 35, 1221 B): *κοινὸν γὰρ Πατρὶ μὲν καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι, τὸ μὴ γεγονέναι, καὶ ἡ θεότης . . . Ἴδιον δὲ Πατρὸς μέν, ἡ ἀγεννησία· Υἱοῦ δέ, ἡ γέννησις· πνεύματος δέ, ἡ ἔκπεμψις.* Epiphanius hat Adv. Haeres. l. II. tom. I. haeres. 64 gegen Origenes betont, daß ein Unterschied ist zwischen *γενητόν* und *γεννητόν* (M 41, 1084 A B). Dagegen hat er den endlosen Sophismen des Aëtius nirgends die so einfache Unterscheidung von *ἀγένητον* und *ἀγέννητον* entgegengesetzt (vgl. l. III. tom. I. haeres. 76, M 42, 533—639); vielmehr nimmt er hier *ἀγέννητον* oft noch identisch mit *ἄκτιστον* (vgl. a. a. O. 616 B). Bei Maximus Dialogus I. de sancta Trinit. (aufgeführt unter den Werken des hl. Athanasius) findet sich die Unterscheidung; er nennt den Sohn nicht *ἀγένητος*, aber *ἀγέννητος*, denn: *ἄλλο γάρ ἐστιν ἀγένητον, καὶ ἄλλο ἀγέννητον* (M 28, 1145 A).

[1] vgl. Schermann, Die Gottheit des Hl. Geistes S. 154.

[2] F. O. I, 8 (M 94, 814 C).

[3] ebda 820 A

Autors liegen, von der Vollkommenheit der irdischen Vaterschaft, der eine eigene Hypostase entspringt, auf die der himmlischen zu schließen.

2. Der Ausgang des Hl. Geistes.

Der Hl. Geist geht ebenfalls vom Vater aus, aber nicht zeugungsweise (*γεννητῶς*), nicht nach Art eines Sohnes (*υἱϊκῶς*), sondern ausgangsweise (*ἐκπορευτῶς*). So lehrt es die Hl. Schrift.[1]

Die Art des Hervorgangs des Hl. Geistes aus dem Vater ist verschieden von jener des Sohnes, und es bleibt dem Hervorgang des Hl. Geistes der Name *ἐκπόρευσις* vorbehalten.[2]

Wissen wir aber auch bestimmt, daß ein Unterschied zwischen Zeugung und Ausgang besteht, so ist es unbekannt, welcher Art der Unterschied ist.

Der Modus des Ausgangs ist ebenso unbekannt und unbegreiflich wie die Zeugung des Sohnes.[3]

Zeugung und Ausgang sind zugleich (*ἅμα*).[4]

Der Terminus des Ausgangs ist gleichwesentlich und gleichewig mit dem Vater und dem Sohn; er besitzt alles, was der Vater und der Sohn hat, ausgenommen die Ungezeugtheit und das Gezeugtsein. Er subsistiert ebenso wie der Sohn in eigener Hypostase, ohne sich jedoch vom Vater und Sohn zu trennen.[5]

Die ganze Darstellung zeigt, daß es Johannes nicht darum zu tun war, eine spekulative Erklärung der beiden Hervorgänge in Gott zu geben, sondern vielmehr die Hauptpunkte des Glaubens, welche von seiten der Häresie angegriffen waren, klar herauszustellen, einerseits die Existenz zweier vom Vater verschiedener Hypostasen als der Termini der beiden Hervorgänge, anderseits die Gleichwesentlichkeit dieser

---

[1] ebda 816 C, 817 C f., 829 C.

[2] Näheres unten; daselbst auch die Frage des Filioque.

[3] ebda 824 A, 816 C, 820 C; ähnlich Vita Barlaam und Ioasaph M 96, 1028 (zur Frage nach der Echtheit vgl. S. 27); Homilia in Sabbatum sanct. n. 4 (M 96, 605 A).

[4] F. O. I, 8 (M 94, 824 A). [5] ebda 821 B C.

Termini mit dem Vater. Die Hervorgänge erscheinen somit als die Mitteilung des einen göttlichen Wesens, wie es im Vater ist, an zwei andere, selbständige Träger.

II.

Die Einheit in der Dreiheit.

§ 7.

Das Verhältnis der Personen zum Wesen.

Sind in Gott auf Grund der Ausgänge drei Personen, so konnte die Frage entstehen, ob mit dieser Lehre nicht eine Zusammensetzung in die Gottheit getragen oder aber die Einzigkeit Gottes aufgehoben werde. Beide Befürchtungen werden ausgeschlossen durch die richtige Bestimmung des Verhältnisses der drei göttlichen Personen zum göttlichen Wesen.

1. Das Verhältnis der drei göttlichen Personen zum göttlichen Wesen darf nicht so aufgefaßt werden, als ob das göttliche Wesen zusammengesetzt wäre aus den drei Hypostasen, so wie im endlichen Gebiet eine vollkommene Natur zusammengesetzt sein kann aus unvollkommenen Teilen, d. h. aus solchen Teilen, die zwar für sich genommen vollkommen, in Hinsicht auf das Ganze unvollkommen sind, insofern nicht jeder die Spezies (τὸ εἶδος) des Ganzen in sich repräsentiert. Als Beispiel führt Johannes an, daß nicht jeder Stein für sich das Haus ist, nicht jedes Element derselben Art ist wie der Körper, der aus mehreren Elementen zusammengesetzt ist.[1]

---

[1] vgl. Dialect. c. 66 (M 94, 669 A B); F. O. I, 8 (M 94, 825 A). Das Beispiel in der Dialektik ist glücklicher gewählt als in der F. O., da hier nur ein unum per accidens vorliegt. Thomas v. Aquin hat (Summ. theol. p. 3. q. 2. a. 1) sorgfältiger unterschieden zwischen unio ex duobus integris perfectis remanentibus (unio accidentalis) und unio ex perfectis, sed transmutatis (mixtio), für welche Thomas dieselben Konsequenzen anführt wie Johannes: id, quod mixtum, nulli miscibilium est idem specie. Die dritte Art der unio ex aliquibus non permutatis, sed imperfectis sicut ex anima et corpore fit homo, ist Johannes fremd, da er die Einheit der menschlichen Natur als hypostatische, nicht als unio in natura auffaßt.

Diese Auffassung ist darum ausgeschlossen, weil es sich in Gott um drei vollkommene Hypostasen handelt. Eine Zusammensetzung kann aber nur aus Unvollkommenem zustande kommen. Wenn nämlich an sich (*κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν*) vollkommene Dinge sich zu einem Dritten verbinden, geben sie ihre Vollkommenheit auf, indem sie ihre Art aufgeben. Es entsteht *ἐξ ἑτέρων ἕτερον*, und keiner der Teile bleibt unvermischt und unverändert.[1] Werden also die Hypostasen als vollkommene bezeichnet, so ist damit gesagt, daß sie nicht das göttliche Wesen zusammensetzen; sie würden eben damit ihre Vollkommenheit verlieren. Mit diesem Gedanken, der übrigens in der Christologie eine größere Rolle spielt,[2] hängt es zusammen, wenn Johannes oft betont, daß jede Person *Θεὸς τέλειος* ist. Es soll damit die Zusammensetzung in Gott ausgeschlossen werden.[3]

Wenn ganz allgemein der Satz gilt, daß aus Vollkommenem kein Zusammengesetztes entstehen kann,[4] so trifft er um so mehr zu, wenn es sich um Hypostasen handelt. In dieser Hinsicht stellt Johannes die Sätze auf: Es kann keine Zusammensetzung aus vollkommenen Hypostasen geben, und: Es gibt keine Zusammensetzung einer Natur aus Hypostasen.[5] Deshalb sagt man auch nicht, das Wesen (*τὸ εἶδος*) bestehe „aus" den Hypostasen, sondern „in" den Hypostasen. Diese allgemein gültigen Grundsätze finden

---

[1] vgl. Dialect. a. a. O.

[2] vgl. Gegen die Nestorianer n. 5, Tüb. theol. Quartalschr. a. a. O. S. 562; Dialect. a. a. O. 668 B; F. O. III, 5 (M 94, 1000 ff.); F. O. III, 3 (988 B ff.), wo das Beispiel aus der Dialektik angewendet ist; Contra Iacobitas n. 33 ff. (M 94, 1452 C ff.).

[3] vgl. z. B. De duab. volunt. n. 24 (M 95, 156 A) *οὐ σύνθετος. Ἑκάστη γὰρ αὐτῶν* (sc. *δυνάμεων*) *Θεὸς τέλειος καὶ τελεία ὑπόστασις.*

[4] Es ist jedoch zuzugestehen, daß zwei Naturen eine zusammengesetzte Hypostase ausmachen können, wobei aber jede Natur ihre Vollkommenheit bewahrt; Dialect. c. 66 (M 94, 665 A, 668 B). Dies geschieht im Menschen (nach der unserem Autor eigentümlichen Ansicht) und in Christus, hier sogar in zweifacher Hinsicht; siehe auch F. O. III, 7 (M 94, 1008 C ff.).

[5] F. O. I, 8 (94, 825 A): *Ἐκ τελείων ὑποστάσεων ἀδύνατον σύνθεσιν γενέσθαι* und *σύνθεσις φύσεως ἐκ ὑποστάσεως οὐ γίνεται* (De duab. volunt. n. 24 a. a. O.).

auch ihre Anwendung auf das Verhältnis von Personen und Wesen in Gott. Hier erkennen wir eine einzige, einfache, übervollkommene Wesenheit in drei vollkommenen Hypostasen.[1] So wird also die Zusammensetzung, die immer auch Prinzip der Trennung (*διαστάσεως*) ist, ferngehalten.[2]

2. Da jede der drei Personen eine vollkommene Hypostase ist, läge vielleicht die andere Gefahr nahe, an eine Dreiheit oder Mehrzahl von Göttern zu denken. Wenn man nämlich, wie Johannes Philoponus nach unserem Autor getan hatte, das Verhältnis von Art und Individuum genau auf das Verhältnis des göttlichen Wesens zu den Personen übertrug, so mußte man wie dieser zum Tritheismus kommen. Wie im Endlichen drei Hypostasen drei Menschen, so sind dann in Gott drei Hypostasen auch drei Götter. Es wird in diesem Falle der Fehler begangen, den Johannes immer als die Ursache der Häresie bezeichnet: Natur und Person wird gleichgesetzt und das Prinzip aufgestellt: tot substantiae, quot hypostases.[3]

Die Gefahr, dem Tritheismus zu verfallen, „eine Menge oder ein Volk von Göttern einzuführen", wird vermieden durch die Lehre von der Homousie, von der Perichorese, von der Identität des Willens, der Wirksamkeit, der Macht, der Tätigkeit, fügen wir noch hinzu, von der Einheit des Prinzips, auf welches die beiden ausgehenden Personen zurückgeführt werden, lauter Bestimmungen, die für unser Denken die Untrennbarkeit und die Einheit Gottes sicherstellen.[4]

Alle diese Momente finden wir auch schon bei den Kappadoziern zur Abwehr des Tritheismus betont.[5]

Die einzelnen Bestimmungen fordern nähere Betrachtung.

---

[1] F. O. I, 8 (M 94, 824 B f.). [2] ebda 825 A.

[3] Zur Lehre des Johannes Philoponus siehe De haeres. n. 83 (M 94, 744 C ff.), wo größere Auszüge aus einer Schrift desselben.

[4] F. O. I, 8 (M 94, 825 A B).

[5] vgl. K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern dargestellt, Leipzig-Tübingen 1904, bezüglich des hl. Basilius S. 144 f., Gregor v. Naz. S. 173 ff., Gregor v. Nyssa S. 218 ff., Amphilochius S. 239 ff.

a) Die Homousie.

Als philosophischer Terminus bezeichnet das Wort ὁμοούσιος spezifische Wesensgleichheit. In diesem Sinn werden die Ausdrücke ὁμογενῆ, ὁμοειδῆ, ὁμοφυῆ, σύμμορφα mit ὁμοούσια gleichbedeutend genommen, auch von den hl. Vätern, nämlich für die Hypostasen ein und derselben Art.[1] So wird der Terminus auch genommen, wenn von Christus (mit dem Konzil von Chalcedon) gesagt wird, er sei uns ὁμοούσιος nach der menschlichen Natur.[2]

Daß aber unser Autor den Terminus ὁμοούσιος in seiner Anwendung auf die göttlichen Personen nur im Sinne des Nicänum nimmt und durch denselben die numerische Wesensidentität bezeichnet, bedarf im Grunde keines Beweises, da Johannes ganz auf dem Boden der Tradition steht.

Die Homousie im Sinne von numerischer Wesensidentität ergibt sich aus der immer wiederkehrenden Lehre, daß die drei göttlichen Personen in allem eins (κατὰ πάντα ἕν) sind, ausgenommen die Idiomata, aus der oft betonten Einzigkeit (ἑνότης) oder Dieselbigkeit (ταυτότης) des Wesens und Wirkens,[3] insbesondere aber aus der Parallele, die zwischen dem Verhältnis von Wesen und Hypostasen im Geschöpflichen und demselben Verhältnis in Gott gezogen wird.[4]

Bei den Geschöpfen, so führt Johannes aus, wird der Unterschied der Personen sachlich betrachtet (πράγματι θεωρεῖται), die Gemeinsamkeit (ἡ κοινότης), die Zusammengehörigkeit und Einheit dagegen wird logisch und begrifflich (λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ) angeschaut. So sind Petrus und Paulus sachlich voneinander getrennt. Jede Hypostase ist

---

[1] Dialect. c. 41 (M 94, 608 B), c. 48 (624 A); Institutio element. c. 6 (M 95, 104 D); Contra Iacobitas n. 20 (M 94, 1448 A): ὁμοουσιότητος ὅρος ἐστὶ τὰ τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἔχοντα.

[2] F. O. III, 6 (M 94, 1005 C); vgl. c. 3 (988 B ff.); Contra Iacobitas n. 21 (M 94, 1448 B); De sancta Trin. n. 4 (M 96, 13 C), wo das Chalcedonense fast wörtlich zitiert wird.

[3] Hom. in Sabb. s. n. 4 (M 96, 605 A); F. O. I, 8 (94, 825 A B); ferner 828 C D; 95, 888 B; 94, 1424 A B.

[4] vgl. zum Folgenden F. O. I, 8 (M 94, 826 A ff.).

für sich und besonders, getrennt von der anderen, da sie durch eine Reihe von Momenten von der anderen geschieden ist. Sie sind örtlich getrennt, der Zeit nach verschieden, geteilt durch Gesinnung, Kraft, Gestalt, Temperament, Würde, Lebensart, überhaupt alles, was man unter dem Namen „charakteristische Merkmale“ zusammenfaßt, vor allem aber dadurch, daß sie nicht ineinander sind, sondern getrennt voneinander (*τῷ μὴ ἐν ἀλλήλαις, ἀλλὰ κεχωρισμένως εἶναι*). Man spricht daher auch von „zwei“, „drei“ oder „vielen“ Menschen.

Diese haben aber eine gemeinsame Natur (*κοινὴ φύσις*), denn es trifft für jeden Menschen die gleiche Definition zu. Die gemeinsame Natur nun wird begrifflich betrachtet (*τῷ λόγῳ ἐστὶ θεωρητή*).

Gerade umgekehrt ist es bei der heiligsten Dreifaltigkeit. Hier wird *das Gemeinsame und Eine* (*τὸ κοινὸν καὶ ἕν*) *sachlich* betrachtet wegen der Gleichewigkeit und Identität (*τὸ ταυτόν*) des Wesens, der Wirksamkeit, des Willens, wegen der Übereinstimmung der Denkweise, der Dieselbigkeit (*ταυτότης*) der Herrschaft, Macht und Güte.

Nachdrücklich wird betont, daß es sich nicht um spezifische Ähnlichkeit resp. Gleichheit (*ὁμοιότης*), sondern um numerische Identität (*ταυτότης*), um *ein* Wesen, *eine* Gutheit, *eine* Macht (*μία καὶ ἡ αὐτή*), nicht um drei ähnliche (*οὐ τρεῖς ὅμοιαι*)[1] handelt, so daß Vater, Sohn und Hl. Geist

---

[1] *ὅμοιος* bezeichnet nicht bloß irgendwelche, sondern auch unter Umständen spezifische Ähnlichkeit, besonders wenn noch eine nähere Bestimmung hinzukommt; siehe Dialect. c. 31 (M 94, 597 A B), wonach Basilius für den Sohn das Prädikat *ὅμοιος τοῦ Πατρός* zulassen wollte, wenn man hinzusetzt *ἀπαραλλάκτως* = ohne allen Unterschied (vgl. dazu Basilius, Ep. ad Maximum Philosophum n. 3); in diesem Falle ist er bereit, es selbst gleichbedeutend mit *ὁμοούσιος* zu nehmen. Unser Autor gebraucht ohne Bedenken den Terminus *ὅμοιος κατὰ πάντα* für den Sohn und Heil. Geist unmittelbar neben dem Ausdruck *ὁμοούσιος;* so F. O. I, 8 (M 94, 816 C vom Sohn, 821 C vom Hl. Geist); ebenso Hom. in Sabb. s. n. 4 (M 96, 604 D f.). Ähnlich hatte Athanasius die Ausdrücke *ὅμοιος, ὅμοιος κατὰ πάντα* neben dem Terminus *ὁμοούσιος* gebraucht; vgl. Contra Arian. I, 40, 44; II, 17, 18 (M 26, 96 A, 101 C, 181 C, 184 C), dazu I, 9 (M 26, 29 A) u. a. and. O.; vgl. Atzberger a. a. O. S. 93. Allerdings besagt der

in allem eins sind (κατὰ πάντα ἕν), ausgenommen die Ungezeugtheit, das Gezeugtsein und den Ausgang. Als Begründung wird ein Satz angefügt, der sich bei Gregor von Nazianz in einem ähnlichen Zusammenhang, nur in etwas anderer Form findet: Ἓν γὰρ ἕκαστον αὐτῶν ἔχει πρὸς τὸ ἕτερον οὐχ ἧττον ἢ πρὸς ἑαυτόν (bei Gregor τὸ ἓν ἕκαστον αὐτῶν ἔχει πρὸς τὸ συγκείμενον οὐχ ἧττον ἢ πρὸς ἑαυτό, τῷ ταυτῷ τῆς οὐσίας καὶ τῆς δυνάμεως), d. h. jede Person hat nicht weniger Einheit mit der anderen als mit sich selbst, und zwar, wie Gregor sagt, wegen der Identität des Wesens und der Macht.[1] Verständlich wird der Satz bei Johannes uns erst, wenn wir auf den Zusammenhang eingehen, in welchem sich die zitierten Worte bei Gregor finden.

Man hat ihm eingewendet, man spreche ja auch bei den Heiden von einer Gottheit, und doch seien mehrere Götter, wie man auch von einer Menschheit rede, während es doch viele Menschen gibt. Er erwidert darauf, bei der griechischen Götterwelt, die er mit den Dämonen identifiziert, verhalte es sich ebenso wie bei den Menschen: Die Einheit ist nur eine begrifflich betrachtete (ἐπινοίᾳ θεωρητόν). Die einzelnen Individuen sind aber verschieden voneinander der Zeit, den

---

Terminus ὁμοούσιος mehr als der Terminus ὅμοιος, insofern er die Wesensidentität, nicht bloß die Gleichheit des Wesens bezeichnet. An unserer Stelle ist das Wort ὅμοιος im Sinne von spezifisch gleich genommen.

[1] Greg. Naz., Or. theol. V, n. 15, 16 (M 36, 149 B ff.). Gregor hat hier aber nicht die Formel, daß in der Gottheit die Verschiedenheit ἐπινοίᾳ betrachtet werde. Or. theol. III, n. 13 (36, 92 A) sagt er, daß in der Gottheit ἐπινοίαις τισὶ διαιρουμέναις die Namen (der Personen) unterschieden werden. Der Umstand, daß Johannes sich in diesen Erörterungen so eng an Gregor von Nazianz anschließt, beweist, daß Petavius, De Trin. l. IV, c. 9, n. 8 zu Unrecht unserem Autor dieselbe Ansicht in der Frage nach dem Verhältnis von Wesen und Person zuschreibt, wie sie Gregor von Nyssa vertreten hat, der die Wesenseinheit der drei göttlichen Personen auf gleiche Stufe mit der Wesenseinheit dreier Menschen (in Verfolgung eines übertriebenen Realismus im Sinne Platos) stellt und behauptet, der Mensch sei in allen Individuen nur einer und nur καταχρηστικῶς rede man von vielen Menschen (vgl. De communib. notionibus M 45, 180 C D, überhaupt die ganze Schrift, wie auch: Quod non sunt tres dii M 45, 116 ff.). Übrigens ist Petavius auch dem Nyssener a. a. O. nicht gerecht geworden.

Affekten, der Macht nach; sie sind nicht bloß verschieden voneinander, sondern sie bleiben sich auch selbst nicht gleich, wie die Fabeln beweisen, die ihre eigenen „Theologen" erzählen. Anders ist es in unserer Lehre von Gott. Hier ist jede Person nicht weniger eins mit der anderen als mit sich selbst wegen der Dieselbigkeit des Wesens und der Macht.

Ἐπινοίᾳ wird hier nicht die Einheit, sondern der Unterschied erfaßt. Nur in den Eigentümlichkeiten der Vaterschaft, der Sohnschaft und des Hervorgangs, hinsichtlich des Nichtprinzipiiert- und Prinzipiiertseins und nach der Vollkommenheit der Hypostase, d. h. der Existenzweise erkennen wir einen Unterschied.[1] Indem wir die letzten Sätze einer späteren Erklärung vorbehalten, können wir aus der ganzen Erörterung das als sicheres Ergebnis ableiten, daß unser Autor die Homousie nicht anders denn als numerische Wesensidentität gefaßt hat. Wenn die Gepflogenheit der kappadozischen Väter[2] und des Damaszeners,[3] die Wesenheit in Gott als das Allgemeine, Gemeinsame oder auch als *εἶδος* und die Personen als das Besondere zu bezeichnen, jemals den Gedanken aufkommen lassen konnte, daß sie die Homousie nur als spezifische Gleichheit aufgefaßt hätten, so mußten Ausführungen wie die obigen eines Besseren belehren.

Der innere Grund für die Homousie in dem bezeichneten Sinne liegt im Wesen der beiden Ausgänge, wie es oben dargelegt wurde. Der Vater teilt in den beiden Ausgängen alles, was er hat, d. h. sein ganzes Wesen, dem Sohne und Hl. Geiste mit. Da er aber absolut einfach ist, keine Zusammensetzung, darum auch keine Teilung (vgl. die oftmalige Betonung, daß er *ἄῤῥευστος* ist) kennt, keiner Veränderung und keiner Vervielfältigung (*πληθυσμός*) unterworfen ist, da außerdem der Vater sich nicht seines Wesens begibt, so ist klar, daß die Zeugung und Hauchung nur als Mitteilung des

---

[1] F. O. I, 8 a. a. O.

[2] vgl. Schermann a. a. O. S. 94, woselbst nähere Nachweise.

[3] vgl. z. B. Institutio element. c. 7 (M 95, 168 B): *περιεκτικὸν δὲ αὐτῶν* (sc. der göttlichen Hypostasen) *εἶδος, ἡ ὑπερούσιος καὶ ἀκατάληπτος θεότης;* siehe auch oben S. 5 f.

numerisch einen Wesens, wie es im Vater ist, gedacht werden kann. Die Homousie ist so das aus den Prozessionen Resultierende. Daher auch die jedesmalige starke Betonung, daß der Terminus der betreffenden Prozession ὁμοούσιος ist.[1]

b) Die Einheit des Prinzips und Untrennbarkeit der Termini von demselben.

Wie schon die Kappadozier dem Vorwurf des Tritheismus zu entgehen suchten, indem sie auf die Einheit des Prinzips in der Gottheit hinwiesen, so auch Johannes. Dadurch ist die hl. Monarchie gewahrt, daß Sohn und Geist auf ein Urprinzip zurückgehen. Johannes wiederholt in dieser Hinsicht wörtlich, was Gregor von Nazianz zur Verteidigung gegen den Vorwurf des Tritheismus gesagt hat: Wir glauben an einen Gott, da wir Sohn und Geist auf ein Prinzip zurückführen (*εἰς ἓν αἴτιον Υἱοῦ καὶ Πνεύματος ἀναφερομένων*).[2]

Wir werden später sehen, wieviel Wert Johannes darauf legt, den Vater als die einzige *αἰτία, ἀρχή, πηγή* der Gottheit darzustellen.

Besonders betont wird, daß die Termini der Hervorgänge nicht getrennt sind von diesem Prinzip. So stellt sich die Einheit dar als eine Einheit unteilbaren Zusammenhangs, analog derjenigen, welche zwischen den verschiedenen Teilen eines organischen Wesens besteht. So hören wir im Dialog gegen die Manichäer: Wie bei der Rose sowohl die Pflanze als die Blume und der Duft je für sich Rose genannt wird und ist und man doch nicht von drei Rosen spricht, so ist es auch in Gott. Wenn auch drei Personen sind, so ist doch nur ein Gott, nicht drei Götter.[3]

---

[1] Siehe oben: Die beiden Ausgänge; besonders M 94, 824 A B.

[2] F. O. I, 8 (M 94, 829 A); Adv. Nestorian. n. 42 (M 95, 221 B); vgl. M 35, 1073 A (Or. XX, n. 7); ganz ähnlich Or. theol. V, n. 14 (M 36, 148 D f.): *πρὸς ἓν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει.* Zu Basilius und Gregor v. Nyssa siehe Holl a. a. O. S. 144, S. 218; zu Gregor v. Naz. S. 173; ähnlich übrigens auch schon Athanasius, Contra Arian. IV, 1 (M 26, 468 B C).

[3] n. 8 (M 94, 1512 D f.); vgl. Scheeben, Dogmatik, 1. Bd. Freib. 1873, S. 805.

Lieber als mit der Einheit in der organischen Natur vergleicht Johannes die Einheit der göttlichen Personen mit der Einheit der Immanenz und Inhärenz, in welcher bei unserem Geist die Kräfte (*δυνάμεις*) mit dem *νοῦς* stehen, von dem sie ausgehen, ohne sich doch von ihm zu trennen. So in dem ebengenannten Dialog. Wie das Wort, so führt er aus, das aus dem Geist gezeugt wird, nicht aus ihm heraustritt und sich nicht von ihm trennt, sondern in ihm ist, so sind auch Sohn und Geist aus dem Vater und in ihm. Sie sind ungetrennt von ihm (*ἀδιάστατοι*), da die Kräfte des Geistes ungetrennt von ihm sind. Allerdings sind die Kräfte (*δυνάμεις*) des Vaters, wie es der überwesentlichen Gottheit geziemt, zugleich vollkommene Personen. Aber wenn auch drei Personen sind, so ist doch nur e i n Gott und nicht drei Götter; denn der Geist und sein Logos und Pneuma sind ein Geist, nicht drei.[1]

Wo immer der Vergleich der beiden Personen mit den *δυνάμεις* des *νοῦς* wiederkehrt, geschieht seiner Erwähnung, um die Einheit zu erklären, nie deshalb, um etwa eine spekulative Erklärung der beiden Ausgänge zu geben, wie man erwarten könnte.[2] Am deutlichsten tritt der Zweck des Vergleichs hervor in der Schrift über das Trishagion, wo er auch am ausführlichsten behandelt ist. Hier geht Johannes auf die Frage ein, warum man nicht wie von drei Hypostasen so von drei Göttern spreche, da man doch jede einzelne Person Gott nenne. Es wird darauf zunächst geantwortet:

---

[1] ebda. Auch in diesem Vergleich ist Gregor v. Naz. für Johannes vorbildlich gewesen. Da ihm die geläufigen Vergleiche Auge, Quelle, Fluß, Sonne, Strahl, Licht usw. nicht so sympathisch waren, weil er fürchtete, Sohn und Geist möchten als *δυνάμεις* ohne eigene Subsistenz oder Vater, Sohn und Geist als eins der Zahl nach erscheinen (vgl. Or. theol. V, n. 31 f., M 36, 169 A B), so hat er sich selbst eine Vergleichung nach dem psychologischen Schema *νοῦς, λόγος, πνεῦμα,* wie sie im Menschen sind, geschaffen, z. B. Or. 23, n. 11 (M 35, 1161 C). Der Vergleich sollte ihm vor allem ebenfalls die Einheit der Natur in Gott veranschaulichen. Er unterlag aber im Grunde derselben Kritik wie die anderen Vergleiche; vgl. Holl a. a. O. S. 176.

[2] vgl. Adv. Nestorian. n. 42 (M 95, 221 B); De recta sententia n. 1 (M 94, 1424 A); De duab. volunt. n. 24 (M 95, 156 B).

Weil ein und dieselbe (gemeinsame) Wesenheit ganz und ungeteilt in jeder Person ist, nicht eine andere im Vater, eine andere im Sohn, eine andere im Hl. Geist, deshalb gilt: *εἷς Θεὸς τὰ τρία.* Dieser Gedanke wird sodann näher erklärt durch unseren Vergleich: *εἷς Θεὸς τὰ τρία . . ., ὅτι Θεὸς* (der Vater) *καὶ αἱ αὐτοῦ δυνάμεις, Λόγος καὶ Πνεῦμα, εἷς Θεός . . . καὶ οὐ τρεῖς.* Es wird aber dabei hingewiesen auf den Doppelcharakter der göttlichen Personen: Sohn und Geist sind einerseits *δυνάμεις* des Vaters, als Logos und Pneuma des *Νοῦς*, aus dem und in dem sie sind und auf den sie als ihr Prinzip zurückgehen — deshalb sind sie *ἀχώριστοι,* untrennbar von ihm; anderseits sind sie vollkommene Hypostasen. Es treffen hier zwei Eigenschaften zusammen in einer Art, wie es nur bei der alle Kategorien überragenden Gottheit möglich ist. Bei uns ist der Sohn des Vaters nicht *δύναμις* oder *λόγος* oder *σοφία* wie bei Gott; bei Gott sind Sohn und Geist nicht vom Vater getrennt, wie bei uns der Sohn vom Vater ganz und gar getrennt ist (*διαμπὰξ τεμνόμεθα τῶν πατέρων*) durch die Gesinnung, die Kraft und dem Orte nach. Vielmehr sind sie dort, eben weil zugleich *δυνάμεις,* ungetrennt und nur durch die Subsistenzen und die charakteristischen Eigentümlichkeiten unterschieden. Beide Momente sind ausgedrückt in dem Terminus *δυνάμεις ἐνυπόστατοι.* Daher kommt es, daß man von mehreren menschlichen Hypostasen nicht als von einem Menschen redet, während man in Gott trotz der drei Personen nur von einem Gott redet.[1]

Die ganze Ausführung zeigt, warum Johannes mit Vorliebe Sohn und Geist mit den *δυνάμεις* unseres *νοῦς* vergleicht und sie selbst *δυνάμεις* nennt. Durch diesen Vergleich wird korrigiert, was am Vergleich mit dem Hervorgang der menschlichen Personen mangelhaft ist. Dieser stellt allerdings die eigene Subsistenz des Terminus deutlich ans Licht,

[1] vgl. De Hymno trisagio n. 7 (M 95, 37 D ff.), vgl. dazu Athan., De decr. Nic. Syn. n. 20 (M 25, 449 C ff.), wonach die nicänischen Väter den Sohn *δύναμιν ἀληθινήν* genannt wissen wollten, um die Homousie auszudrücken, aber davon abstanden, da die Häretiker den Ausdruck in ihrem Sinne glaubten deuten zu können.

läßt aber die Homousie der hervorgehenden Personen nur als spezifische erscheinen. Jener zeigt die Homousie als numerische Identität, ist namentlich auch geeignet, die Immanenz der Hervorgänge erkennen zu lassen, vermag aber nicht die eigene Subsistenz der Termini zu verdeutlichen. Beide Vergleiche zusammengenommen geben am ehesten eine Vorstellung, die der Sache nahekommt.

c) Die Perichoresis.

In nahem Zusammenhang mit dem Argument, das aus der Untrennbarkeit der Termini von ihrem Prinzip für die Einheit gewonnen wird, steht jenes, das von der Perichoresis ausgeht. Beide Argumente finden sich daher auch öfters vereinigt.

Die Perichoresis wird definiert als das Weilen und Wohnen der Personen ineinander ohne Zerfließung, ohne Verschmelzung oder Vermischung.

Die Personen sind ineinander, da sie unzertrennlich sind. Aber wenn sie auch ineinander sind, so verfließen doch die Unterschiede nicht; die Personen hängen gegenseitig zusammen. Der Sohn ist im Vater und Geist, der Geist ist im Vater und Sohn, der Vater ist im Sohn und Geist.[1]

Die Perichoresis steht im Gegensatz zu dem *κεχωρισμένως εἶναι* im Bereich der Geschöpfe.[2] Da wir öfters darüber belehrt werden, was die gänzliche Trennung der Hypostasen im endlichen Gebiete bewirkt, so können wir daraus ableiten, worauf die Perichoresis ihrem inneren Grunde nach beruht. Zumeist scheint Johannes bei dem *κεχωρισμένως εἶναι* an örtliche Trennung zu denken. Während diese bei uns statt hat, ist sie bei der Gottheit, die jede Umschreibung ausschließt (*ἐπὶ τῆς ἀπεριγράπτου θεότητος*), unmöglich; hier sind die Personen vielmehr ineinander.[3] Danach erscheint

---

[1] F. O. I, 14 (M 94, 860 B); ähnlich I, 8 (829 A); III, 5 (1000 B C).

[2] ebda I, 8 (828 B).

[3] ebda 828 D, 829 A; vgl. dazu Dialog. contra Manichaeos n. 8 (M 94, 1512 D), wo ebenfalls auf die Erhabenheit Gottes über die Kategorie der Quantität hingewiesen wird, um zu erklären, wie es möglich ist, daß die göttlichen Personen ineinander sind.

hier die Perichoresis auf die Überräumlichkeit Gottes zurückgeführt. Anderseits gibt es noch viele andere Dinge, welche die gänzliche Trennung bei uns bewirken, die Verschiedenheit des Willens, der Meinung, der Macht und Wirksamkeit, überhaupt die charakteristischen Eigentümlichkeiten. Zu dem *κεχωρισμένως εἶναι* auf Grund örtlicher Trennung kommt bei den geschöpflichen Hypostasen (Engeln und Menschen) das *ἰδιαιρέτως καὶ κεχωρισμένως θέλειν, ἐνεργεῖν* und *κινεῖσθαι* als unterscheidendes Merkmal der Person (*ἰδίωμα ὑποστάσεως*).[1] In Gott aber und zwar hier allein will oder wirkt nicht jede Person für sich (*ἰδιαιρέτως*), sondern es ist nur ein Wille, eine Wirksamkeit, eine Bewegung;[2] alles Gewollte und Gewirkte ist hier Sache der Natur (*φυσικὰ πάντα τὰ θελητὰ καὶ ἐνεργητά*),[3] so daß auch dieses Moment, welches bei uns die Trennung der Hypostasen bewirkt,[4] für Gott nicht zutrifft.

Die göttlichen Personen sind demnach ineinander, weil sie nur einen Willen, eine Wirksamkeit haben. Die eine Wirksamkeit aber gründet in der einen Natur, da der von den Vätern aufgestellte Grundsatz gilt: Was ein und dasselbe Wesen hat, hat auch dasselbe Wollen und Wirken, und umgekehrt: Was ein und dasselbe Wollen und Wirken hat, das hat auch ein und dasselbe Wesen.[5] Sonach ruht das Ineinandersein der Personen auch auf der Homousie. Bisweilen wird die Perichoresis auf die Immanenz der Hervorgänge, die eine Trennung der Termini von ihrem Prinzip nicht zuläßt, zurückgeführt; so wenn gesagt wird: Sie haben

[1] Gegen die Nestorianer n. 47 u. 48 (Tüb. theol. Quartalschr. 1901 S. 579 f.); vgl. dazu De duab. volunt. n. 24 (M 95, 156 B C), n. 35 (172 C), n. 7 u. 8 (136 B C).

[2] Tüb. Quartalschr. a. a. O. n. 48.

[3] De duab. volunt. n. 35 (M 95, 172 C).

[4] Nach F. O. I, 8 (M 94, 829 A) „erzeugen“ diese Momente die gänz- Trennung bei uns; nach De duab. volunt. n. 8 (M 95, 136 D) „zeigen sie, daß die Personen gänzlich getrennt sind“ (*ἀποτετμημένας τὰς ὑποστάσεις δείκνυσι*).

[5] F. O. III, 14 (M 94, 1033 C); ebda 1040 C die Berufung auf die Väter.

die Perichoresis; denn Logos und Geist sind *δυνάμεις* des Vaters.[1]

Fragen wir nach der Bedeutung der Perichoresis im ganzen System der Trinitätslehre, so finden wir, daß sie wie die Homousie und die Einheit des Prinzips dazu dient, die Einheit Gottes gegenüber dem Vorwurf des Tritheismus sicherzustellen, d. h. nachzuweisen, daß die drei göttlichen Personen ein Gott sind. So heißt es in der Fides Orthodoxa: *διὰ τοῦ ὁμοουσίου καὶ τοῦ ἐν ἀλλήλαις εἶναι τὰς ὑποστάσεις . . . τὸ εἶναι ἕνα Θεὸν γνωρίζομεν.*[2] Weiter ausgeführt ist der Gedanke in der Schrift De recta sententia: Der Vater, so heißt es hier, ist vollkommener Gott, der Sohn vollkommener Gott, der Hl. Geist vollkommener Gott; aber es sind nicht zwei oder drei Götter, vielmehr sind alle drei (*τὰ τρία*) ein Gott; denn sie sind weder der Zeit, noch dem Ort, noch der Macht nach getrennt, sondern haben ineinander die Perichoresis ohne jegliche Verschmelzung und Vermischung.[3] Nach der Schrift Gegen die Nestorianer sind die drei göttlichen Personen ein Gott *διὰ τὴν φυσικὴν ταυτότητα καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν.*[4]

Von der Perichoresis aus wird sodann auch auf die Einheit des göttlichen Wirkens geschlossen. Von den Engeln und Menschen hat jeder seine ganz getrennte Subsistenz, darum auch sein eigenes, von dem des anderen verschiedenes Wollen. Anders in Gott. Da hier die Personen ineinander und Logos und Pneuma *δυνάμεις* des Vaters sind, gibt es in Gott nur ein Wollen und ein Gewolltes. Von der *μία κίνησις* und dem *ἓν θελητόν* der drei Personen aus wird wieder geschlossen, daß Gott (der Vater) mit seinen *δυνάμεις* ein Gott ist.[5]

---

[1] De recta sententia n. 1 (M 94, 1424 A).

[2] F. O. I, 8 (M 94, 825 B f.).

[3] De recta sententia n. 1 (M 94, 1424 A).

[4] Tüb. Quartalschr. a. a. O. n. 36 S. 576; ähnlich De nat. comp. n. 4 (M 95, 117 C): *διὰ τὸ μοναδικὸν τῆς φύσεως καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις ἀσύγχυτον περιχώρησιν.*

[5] De duabus voluntatibus n. 24 (M 95, 156 B C; vgl. A); auch F. O. I, 14 (M 94, 860 B) zeigt *περιχώρησις* und *μία κίνησις* in enger Verbindung.

Fassen wir das zur Begründung der Einheit Gottes gegenüber dem Vorwurf des Tritheismus Gesagte zusammen, so haben wir nach der griechischen Auffassung folgende Gedankenreihe: Auf Grund der beiden Ausgänge existieren zwei dem Vater wesensgleiche Hypostasen, von denen jede vollkommener Gott ist wie der Vater. Da es sich aber um unkörperliche, rein geistige Ausgänge handelt, ist die Homousie der beiden Termini mit dem Vater nicht spezifische Gleichheit, sondern numerische Identität. Aus demselben Grunde sind die hervorgehenden Personen untrennbar von ihrem Prinzip, wie bei uns die Termini rein geistiger Hervorgänge sich von unserem Geist nicht trennen; die Termini sind immanent ihrem Prinzip und umgekehrt, d. h. die Personen sind ineinander oder haben die Perichoresis. Ebensogut wie auf die Beschaffenheit der Ausgänge als den letzten Grund läßt sich die Perichoresis aber auch auf die Homousie als den nächsten Grund, der seinerseits schon aus dem letzten hergeleitet ist, zurückführen. Die beiden Konsequenzen aber aus der Beschaffenheit der Ausgänge — Homousie und Perichoresis — sind es, welche bewirken, daß die drei Personen, obwohl jede vollkommener Gott ist, doch nicht drei Götter, sondern nur ein Gott sind. Wie die Homousie so erscheint deshalb auch die Perichoresis als Grund für die Einheit Gottes in den drei unterschiedenen Personen. Daher machen wir auch die Beobachtung, daß auf die Perichoresis im griechischen System ein bedeutend größerer Nachdruck gelegt wird als in der lateinischen Darstellung des Geheimnisses.

Was uns an diesen Gedankengängen fremdartig klingt, hängt aufs engste zusammen mit der ganzen griechischen Betrachtungsweise des Trinitätsgeheimnisses. Wie sich im vorhergehenden schon an mehreren Punkten gezeigt hat, denkt der Grieche, wenn er von dem einen Gott (*εἷς Θεός*) spricht, nicht zunächst an die eine Gottheit unter Absehen von den drei Personen, sondern er denkt an den Vater. Dieser ist der *εἷς Θεός* des Symbolums. Da nun von diesem einen Gott zwei Personen ausgehen als selbständige Träger der *κοινὴ οὐσία*, so erscheint hier die Gefahr der Spaltung

des einen Gottes in drei Götter viel größer als in der lateinischen Auffassung, wo der Gedanke von der Einheit der Natur ausgeht. Es bedarf deshalb besonderer Begründung, warum der *εἷς Θεὸς μετὰ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων*[1] wiederum nur ein Gott (*εἷς Θεός*) ist. In der Homousie als numerischer Identität und in der Perichoresis oder, was fast dasselbe ist, in der Lehre von dem *ἓν αἴτιον* und den *δυνάμεις ἀχώριστοι* hatte man den Grund gefunden, der die drei Personen gleich einem doppelten oder dreifachen Band zur Einheit zusammenschloß.

§ 8.

Das Verhältnis der Personen untereinander.

1. Art der Unterschiede: Unterschiede *κατ' ἐπίνοιαν*.

Mit großer Energie hatte Johannes ähnlich wie die Kappadozier die Einheit Gottes gegenüber der Gefahr des Tritheismus gewahrt. Aber wie neuerdings Holl im Hinblick auf die Trinitätslehre bei Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa glaubte konstatieren zu müssen, daß mit dem Nachdruck, der auf die Einheit gelegt wurde, unvermeidlich die Energie in der Behauptung der Dreiheit nachgelassen habe und manche Äußerungen bei denselben fast sabellianisch klingen,[2] so hat man von unserem Autor gesagt, er habe der Trinitätslehre eine modalistische Wendung gegeben.

---

[1] vgl. S. 61; besonders auch De duab. volunt. n. 24 (M 95, 156 A). Zum Ganzen ist interessant zu beobachten, daß Dionysius von Rom in seiner bekannten dogmatischen Epistel gegenüber jenen, die drei Götter verkünden, *εἰς τρεῖς ὑποστάσεις ξένας ἀλλήλων παντάπασι κεχωρισμένας διαιροῦντες τὴν ἁγίαν μονάδα* die Einheit in ganz ähnlicher Weise gewahrt wissen will. Der göttliche Logos, sagt er, muß mit dem Gott aller Dinge vereint sein, der Hl. Geist muß in ihm verweilen (*ἐμφιλοχωρεῖν*) und immer in ihm bleiben, schließlich muß die ganze Trias auf Einen *ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα συγκεφαλαιοῦσθαί τε καὶ συνάγεσθαι* (s. Athanas., De decr. Nic. Syn. n. 26 [M 25, 464 A]).

[2] Holl, Amphilochius etc. a. a. O. S. 176 ff., S. 218 ff. „Geradezu sabellianisch" klinge Greg. Nyss., Contra Eun. l. II (M 45, 564 C) der Vergleich (den Johannes ganz ähnlich benutzt): Wie der Geist des Menschen, der in ihm ist, und der Mensch selbst, ein Mensch ist, so ist auch der Geist Gottes, der in ihm ist, und Gott selbst, ein Gott zu

In der Tat konnte sich an die oben erwähnten Ausführungen über das πράγματι θεωρεῖσθαι und ἐπινοίᾳ θεωρεῖσθαι und die Anwendung dieser Unterscheidung auf Gott, insbesondere an die Formel: ἐπινοίᾳ δὲ τὸ διῃρημένον[1] das Bedenken anknüpfen, ob damit nicht der Personenunterschied verflüchtigt würde. Gerade an diesem Punkt hat denn auch die protestantische Kritik eingesetzt.

Schon F. Chr. Baur meint im Anschluß an diese Stelle, es lasse sich nicht verkennen, welches einseitige Übergewicht durch eine solche Auffassung auf die Seite der Einheit falle und daß der Unterschied der Personen dann bloß ein subjektiver sei. Jede Hypostase sei daher nur eine bestimmte Vorstellungsweise der einen göttlichen Substanz.[2]

Harnack hält die Formel, daß nur für die ἐπίνοια der Unterschied vorhanden sei, für bedenklich und meint, Johannes habe der theologischen Darstellung des Trinitätsdogmas eine modalistische Wendung gegeben.[3] Dorner findet in dieser Auffassung gleichfalls eine Hinneigung zum Sabellianismus.[4] Ähnlich meint Grundlehner, die Einheit werde zwar gewahrt, aber auf Kosten der persönlichen Verschiedenheit,

---

nennen. Wenn man diese und andere Stellen für sich betrachtet, kann man Holl in etwa recht geben. Andere Stellen korrigieren, was hier mangelhaft ist (vgl. z. B. Or. catech. c. II [M 45, 17 B]), wo Logos und Pneuma als δυνάμεις mit eigener Subsistenz bezeichnet werden. Holl will übrigens nicht den Vorwurf des Sabellianismus erheben.

[1] F. O. I, 8 (M 94, 828 D).

[2] F. Chr. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, II. Bd., Tübingen 1842, S. 179 f. Nach Nitzsch, Grundriß der christl. Dogmengeschichte, Berlin 1870, Bd. 1, S. 305, ist der Unterschied der Personen so abgeschwächt, daß er nur als ein logischer erscheint. Dyobuniotes (a. a. O. S. 60) lehnt die Schlußfolgerungen, die Baur und andere aus der Stelle ziehen, als Übertreibungen ab, glaubt aber die Ausdrucksweise als unglücklich bezeichnen zu sollen. Auf eine nähere Untersuchung der ἐπίνοια bei Johannes läßt er sich nicht ein, sondern sagt nur, daß aus der ganzen Lehre des Johannes heraus die Vorwürfe als unbegründet abzulehnen seien.

[3] Harnack, Dogmengeschichte II[3], 289.

[4] Dorner, Grundriß der Dogmengeschichte, Berlin 1899, S. 205 ff.; derselbe in der Realenzyklopädie für protest. Theol. und Kirche, 2. Aufl., (in der 3. Aufl. nicht mehr, da der Artikel von einem anderen bearbeitet wurde) 7. Bd. S. 31 ff. Artikel: Joh. v. Dam.

und der Tritheismus sei vermieden, dafür aber sei Johannes in den Unitarismus in der Form des Modalismus verfallen; er bringe es nicht viel weiter als zu einer Offenbarungstrinität.[1] Auch der hl. Thomas sagt mit Rücksicht auf diese Auffassung: dicere personas distingui tantum ratione, sonat haeresim Sabellianam, ohne jedoch Johannes den Vorwurf des Sabellianismus machen zu wollen. Die Art aber, wie er der Stelle bei Johannes einen orthodoxen Sinn zu geben versucht, kann nicht befriedigen.[2]

Ein Urteil über die Berechtigung solcher Vorwürfe ist nur möglich auf Grund einer genauen Bestimmung des Begriffes, den Johannes mit der Betrachtung κατ᾽ ἐπίνοιαν oder ἐπινοίᾳ verbindet, zumal da der Begriff der ἐπίνοια zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Vätern ein mannigfach wechselnder ist.[3]

Es kommt uns eine genaue Begriffsbestimmung zustatten, die Johannes in der Dialektik cap. 65 im Anschluß an Leontius

---

[1] Grundlehner, Johannes Damaszenus, Utrecht 1875, S. 97 ist in dieser Hinsicht am weitesten gegangen; er meint mit Bezug auf diese Stelle: Het hypostatisch onderscheid is dus niet in de werkelijheid gegrond, maar wordt alleen door redeneering (= ratiocinatio) waargenomen, is derhalve zuiver (= sauber, rein) ideëel. Dies soll eine der Hauptbestimmungen sein.

[2] Thomas in libr. Sent. I. dist. II. q. 1. a. 5. corpus u. ad Ium. Er zitiert die Stelle so: tres personae re idem sunt, ratione autem et cogitatione distinguuntur und erklart: auctoritas Damasceni sic intelligenda est. Ratione id est relatione et dicitur relatio ratio per comparationem ad essentiam ut dictum est (im corpus artic.).

[3] Am ausführlichsten sind die verschiedenen Bedeutungen der Unterscheidung κατ᾽ ἐπίνοιαν bei Philosophen, Vätern und Häretikern zusammengestellt bei Petav., De Deo uno l. I, c. 10; zum Gebrauch der Unterscheidung vgl. auch Hagemann, Die römische Kirche, Freiburg 1864, S. 355, nach dem sie von den Sabellianern im Sinne der stoisch-nominalistischen Logik angewendet wurde, was von Harnack, Dogmengeschichte I³, 696, Anm. 1 bestätigt wird; zum Gebrauch derselben bei Eunomius, Gregor v. Nyssa und Basilius siehe Diekamp, Die Gotteslehre des Gregor v. Nyssa, Münster 1896, S. 139 ff.; bei Gregor Thaumaturgus siehe Kuhn a. a. O. 2. Bd. S. 258; ebda S. 439 über den Gebrauch derselben bei Gregor v. Nazianz; über dasselbe Hergenröther, Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach Gregor v. Nazianz, Regensburg 1850, S. 30, Anm. 3; Schwane, Dogmengeschichte der patrist. Zeit, 2. Aufl. S. 163.

v. Byzanz gibt. Danach gibt es eine doppelte *ἐπίνοια*. Einmal bedeutet das Wort eine wiederholte, eingehende Erwägung und Überlegung, durch welche die noch ungegliederte (*ἀδιάρθρωτος*) Erkenntnis, der Gesamtbegriff eines Dinges, auseinandergelegt und erklärt wird, so daß das, was für die Wahrnehmung als einfach erschien, nunmehr als vielteilig (*πολυμερές*) und vielfältig erkannt wird;[1] so wird der Mensch, der einfach scheint, durch die *ἐπίνοια* als zweifach erkannt, nämlich als aus Leib und Seele zusammengesetzt. Im anderen Sinn ist die *ἐπίνοια* (und das ist die *ψιλὴ ἐπίνοια*) ein Gedanken- und Phantasiespiel, das aus wirklichen Dingen durch Zusammensetzung Dinge fingiert, die nirgends existieren. Solcher Art ist die mythische Erdichtung der Zentauren, Sirenen, Bockshirsche. Es werden hier Teile von wirklichen Dingen in voller Willkür zu solchen zusammengefügt, die sich nie in der Natur finden, allerdings aber im Stoff dargestellt wurden als Idole.[2] In der Schrift Contra Iacobitas n. 30 kennt Johannes noch eine dritte Bedeutung, wonach die *ἐπίνοια* ein sinnloses Spiel mit Lauten, ein Wort, das gar keine Bedeutung hat, bezeichnet wie Skindapsus und Blityri.

Es ist klar, daß nur die erste Bedeutung für unseren Zweck in Betracht kommen kann. Danach ist die *ἐπίνοια* eine reflektierende Erkenntnis, durch welche etwas, was auf den ersten Blick als einfach erscheint, in seinen einzelnen Teilen oder Gliedern erkannt wird. Das Beispiel vom Menschen, das dafür beigebracht wird, ist sehr bezeichnend. Die reale Verschiedenheit von Leib und Seele wird nicht geleugnet, im Gegenteil bejaht. Nur so viel wird gesagt, daß sie erst *ἐπινοίᾳ*, d. h. durch genaueres Erforschen gefunden wird.[3]

---

[1] *ἡ μὲν (ἐπίνοια) οἷον ἐπέννοιά τις καὶ ἐπενθύμησίς ἐστι, τὴν ὁλοσχερῆ τῶν πραγμάτων καὶ ἀδιάρθρωτον ἐξαπλοῦσα καὶ διασαφοῦσα θεωρίαν καὶ γνῶσιν. ὡς τὸ αἰσθήσει δόξαν εἶναι ἁπλοῦν, τῇ πολυπραγμοσύνῃ πολυμερές τε καὶ ποικίλον ἀναφαίνεται.* M 94, 660 B.; vgl. dazu Leontius Byzant. Epilysis (M 86 II, 1932 A) und Fragmenta (2013 A), woher die Erklärung genommen ist. Leontius stützt sich seinerseits auf Basilius (vgl. Junglas, Leontius v. Byzanz a. a. O. S. 41).

[2] ebda. [3] M 94, 1452 A B.

Wenden wir diesen Begriff auf die Stelle in der Trinitätslehre an,[1] so erscheint auch die Gottheit zunächst als absolut einfach (und sie ist es in der Tat dem Wesen nach); ἐπινοίᾳ aber, d. h. durch eingehendere Erforschung (und zwar hier auf Grund deutlicherer Offenbarung) wird erkannt, daß sie dreifaltig ist. Werden damit die realen Unterschiede zwischen den göttlichen Personen geleugnet? So wenig wie die Verschiedenheit von Leib und Seele im Menschen. Wenn im näheren Zusammenhang diese Unterscheidung κατ' ἐπίνοιαν der realen (πράγματι) gegenübergestellt wird, wie sie zwischen menschlichen Individuen herrscht, so ist das berechtigt; denn hier sind mit drei Individuen sofort drei Wesen gegeben und findet reale Trennung statt (sie sind am meisten verschieden τῷ μὴ ἐν ἀλλήλαις, ἀλλὰ κεχωρισμένως εἶναι; daher wird diese Trennung auch πραγματικὴ καὶ διόλου διαίρεσις[2] genannt), während sich in Gott trotz der drei Hypostasen nur ein Wesen findet, also keine reale Trennung, sondern nur reale Unterscheidung möglich ist, und zwar, wie ausdrücklich betont wird, nur auf Grund der ἰδιότητες der Vaterschaft, der Sohnschaft und des Hervorgangs oder m. a. W. auf Grund des Ursprungsverhältnisses oder der Subsistenzweise.

Auch der Hinweis auf die Irrtümer, welche durch diese Bestimmungen über das Verhältnis der Personen untereinander ausgeschlossen werden sollen, zeigt, wie unsere Formel gemeint ist.

Auf der einen Seite ist ausgeschlossen die συναίρεσις des Sabellius. Nach De haeresibus lehrte Sabellius wie Noetus, τὸν αὐτὸν εἶναι Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα; er faßte den Logos als λόγος προφορικός,[3] der ausgesandt und wieder zurückgezogen wird; er lehrte eine συναλοιφή der Personen überhaupt (eine ἕνωσις κατὰ συναλοιφήν ist eine Einigung von Dingen, die losgetrennt waren und wieder

---

[1] M 94, 828 A B C. [2] ebda 829 A.

[3] De haeres. n. 62 (M 94, 713 B); dazu n. 57 (712 B); siehe auch Contra Iacobit. n. 2; griechisch in Tüb. Quartalschr. a. a. O. S. 596, wo es heißt: Σαβέλλιος δὲ ὁ Λίβυς μίαν ἀφρόνως ὑπόστασιν ἐξηρεύξατο, συναιρῶν κακῶς τὰς τρεῖς καὶ συναλείφων διὰ τὸ μοναδικὸν τῆς οὐσίας εἰς μίαν ὑπόστασιν, ἴσον τῇ φύσει νομίσας καὶ τὴν ὑπόστασιν.

zur ursprünglichen Einheit zurückgeführt werden),[1] kurz eine solche Einigung, durch welche die Personenunterschiede aufgehoben wurden (andere Termini sind *σύμφυρσις, σύγχυσις*).[2]

Demgegenüber wird betont, daß die Personen nicht so geeint sind, daß sie zusammenfließen, sich vermischen, sondern so, daß sie miteinander zusammenhangen und ineinander die *περιχώρησις* haben ohne *συναλοιφή*. Wird die *συναίρεσις* des Sabellius so klar abgelehnt, so ist damit von selbst gegeben, daß die Formel *ἐπινοίᾳ δὲ τὸ διῃρημένον* nicht sabellianisch gemeint sein kann.

Es wird auf der anderen Seite die *διαίρεσις* des Arius ausgeschlossen, der eine Trennung dem Wesen nach (*κατ' οὐσίαν*), d. h. spezifische Verschiedenheit des Wesens und ein Außereinandersein der Personen behauptete. Eine solche gänzliche Trennung leugnet vor allem die obige Formel.

Auf den kürzesten Ausdruck ist die wahre Lehre gegenüber beiden Irrtümern gebracht in den Worten: Die Gottheit ist ungeteilt in Geteilten (*ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις . . . ἡ θεότης*).[3]

Die Richtigkeit unserer Auffassung von der *ἐπίνοια* bestätigt am deutlichsten die Verwendung dieses Begriffes in der Lehre von der Person Jesu Christi. In der Schrift gegen die Jakobiten[4] (Monophysiten) leitet Johannes gerade aus dem Umstand, daß diese die Naturen *κατ' ἐπίνοιαν καὶ θεωρίαν* behaupten, das ab, daß zwei Naturen in Christo zugegeben werden müssen. Er fragt nämlich ganz entsprechend seiner Definition in der Dialektik, ob dies denkende Unterscheiden sich auf wahre und wirklich existierende Dinge bezieht, wie es bei der *ἐπίνοια* hinsichtlich des Menschen der Fall ist, wo man zugleich mit dem sichtbaren Körper die Seele erkennt, die unsichtbar ist, oder ob es sich bloß um ein Phantasiespiel handle, das aus wirklichen Dingen sich ein Nichtwirkliches fingiert, oder gar um ein leeres Wort,

[1] Dialect. c. 65 (M 94, 661 B); vgl. Anm. 44.

[2] F. O. I, 8 (829 A). [3] ebda B.

[4] Contra Iacobit. n. 29 (M 94, 1449 D ff.); 1452 B erklärt er die Stelle Greg. Naz., Or. theol. IV, n. 8 (M 36, 113 D), wonach die Naturen in Christo *διίστανται ταῖς ἐπινοίαις*.

das gar keine Bedeutung hat. Das letzte hält er keiner Erwähnung wert. Wenn das zweite statt hätte, dann wäre die Inkarnation eine Einbildung, eine Illusion. Also muß das erste gelten. Wenn aber die Betrachtung sich auf wirklich Existierendes bezieht, warum soll man das wirklich Existierende nicht zählen, also zwei Naturen zugestehen? Die Monophysiten fürchten immer, wenn sie zwei Naturen zugestehen, die *διαίρεσις* des Nestorius, der gelehrt hatte, der Gott Logos und der Mensch Christus existierten je für sich und getrennt voneinander (*ἰδίως καὶ κεχωρισμένως τὸν Θεὸν Λόγον ὑπάρχειν καὶ ἰδίως τὸν ἄνθρωπον αὐτοῦ*).[1] Demgegenüber weist der Damaszener darauf hin, daß gerade durch die Bestimmung, die Naturen seien *τῇ ἐπινοίᾳ* getrennt, diese Befürchtung ausgeschlossen sei. Wenn sie nämlich *ἐπινοίᾳ* getrennt sind, dann nicht *ἐνεργείᾳ* oder *ὑπάρξει*, oder mit einem anderen Wort: *πράγματι*. Es existiert dann nicht jede mit eigener Subsistenz für sich und darum von der anderen getrennt, wie Nestorius wollte, es sind vielmehr beide miteinander vereint, aber ohne Vermischung, und haben die Perichoresis ineinander.[2]

Der Parallelismus mit der Trinitätslehre ist klar; er erstreckt sich bis auf die einzelnen Termini. In beiden Fällen hat die *ἐπίνοια* die gleiche Aufgabe, nämlich das auf den ersten Blick als einfach Erscheinende in seiner Vielfältigkeit aufzuzeigen, in der Christologie gegenüber der monophysitischen *σύγχυσις* der Naturen, in der Trinitätslehre gegenüber der sabellianischen *σύγχυσις* der Personen, zugleich aber auch die wirkliche Trennung, hier in drei Wesen, dort in zwei Personen fernzuhalten.[3] Wie in der Christologie,

[1] Zur Lehre des Nestorius siehe De Haeres. n. 80 (M 94, 737 C).

[2] F. O. III, 5 (M 94, 1001 A); vgl. das ganze Kapitel zum folgenden; desgl. De nat. compos. n. 4 (M 95, 117 C D). Das V. allgem. Konzil hat im Can. 7 (Denzinger-Bannwart, Enchiridion Symbolorum ed. X, Friburgi 1908, n. 219) ganz im gleichen Sinn den Terminus *τῇ θεωρίᾳ μόνῃ* erklärt und Papst Agatho in einem Schreiben, das auf dem VI. allgem. Konzil verlesen wurde, den Ausdruck *νοήσει μόνῃ* ebenso gebraucht; vgl. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, Bd. II⁴, Paderborn 1909, S. 54.

[3] Im wesentlichen dieselbe Lösung siehe Petav., De Deo uno l. I, c. 8, n. 5; Stentrup, Christologia a. a. O. S. 809 ff. allerdings nicht direkt

so handelt es sich auch in der Trinitätslehre um wirklich Existierendes, nicht um reine Gedankendinge. Wie deshalb dort die Naturen, so werden hier die Personen gezählt, ohne daß damit eine *διαίρεσις* gegeben wäre.[1] In beiden Fällen steht der Unterscheidung *ἐπινοίᾳ* die *πράγματι* gegenüber. *Πράγματι* wäre die Unterscheidung (oder besser Trennung) vorhanden in der Christologie, wenn jeder Natur eine eigene *ὕπαρξις*, in der Trinitätslehre, wenn jeder Person eine eigene Wesenheit zugeschrieben würde. Damit dürfte der Verdacht des Sabellianismus von unserem Autor genügend ferngehalten und nachgewiesen sein, daß er über den Personenunterschied vollständig orthodox gedacht hat.

Mit diesem Ergebnis bezüglich der Unterscheidung *κατ' ἐπίνοιαν* ist zugleich auch ein Urteil ermöglicht über die Ansichten jener, welche meinen, Johannes habe zwischen der platonischen und aristotelischen Auffassung des Verhältnisses von Wesen und Personen geschwankt, wie z. B. Dorner behauptet hat.[2] Tatsächlich hat Johannes ganz richtig erkannt, daß weder die platonische noch die aristotelische Auffassung dieses Verhältnisses unmittelbar auf das Verhältnis von Personen und Wesen in Gott übertragbar ist, sondern daß hier ein ganz eigenartiges Verhältnis vorliegt, entsprechend dem über alle irdischen Verhältnisse hinausliegenden Wesen Gottes, der *ὑπερούσιος οὐσία*.[3]

---

mit Bezug auf Johannes; De Régnon a. a. O. I, S. 384 ff. hat sich von einem seiner Lieblingsgedanken zu einer Erklärung führen lassen, die unserem Autor fern lag.

[1] Dieser Gedanke wird im Kampf gegen die Monophysiten öfters ausgeführt, welche nicht zwei Naturen zählen wollen, um keine *διαίρεσις* anzunehmen; regelmäßig wird die Analogie der Trinität zu Hilfe genommen, wo die Zahl drei auch keine *διαίρεσις* bewirkt; vgl. F. O. III, 5 (M 94, 1001 B C D); Contra Iacobit. n. 50 und 81 (a. a. O. 1460 C u. 1477 C); De nat. compos. adv. Acephalos n. 4 (M 95, 117 C).

[2] Dogmengeschichte, S. 206, ebenso Realenzyklopädie, VII², S. 31 ff. Art. Joh. v. Dam.

[3] De recta sent. n. 1 (M 94, 1424 B) heißt es gerade mit Rücksicht auf dieses Verhältnis: *καὶ ξένον τοῦτο παντάπασι, καὶ μόνῳ Θεῷ πρέπον.* Mit Recht sagt Ritter, Geschichte der christl. Philosophie, II. Teil, 6. Bd. Hamburg 1841, S. 192 ff.: Die Väter haben sich sowohl über platonische als aristotelische Lehren erhoben.

Petrus Lombardus, auf den das eben auf Geheiß des Papstes Eugen IV. übersetzte Werk unseres Autors offenbar großen Eindruck gemacht hat[1] (er nennt ihn „inter doctores Graecorum maximum"), hat einige Schwierigkeit darin gefunden, daß Johannes das Verhältnis zwischen Wesen und Personen in Gott allzusehr den entsprechenden Verhältnissen im endlichen Gebiet gleichzusetzen scheint, insbesondere, wenn er die Substanz als das Gemeinsame, die Personen als das Partikulare bezeichnet, so daß „Gott" als Artbegriff (wie der Begriff Mensch) und Vater, Sohn und Hl. Geist (wie Petrus und Paulus im Endlichen) als Individuen gedacht zu sein scheinen.

Aber er sagt mit Recht, daß das nur in einem analogen Sinn (secundum similitudinem) gesagt sei, und zwar wegen der Ähnlichkeit der Aussagen auf beiden Gebieten. Wie nämlich im Endlichen das gemeinsam und allgemein genannt wird, was von mehreren ausgesagt wird, partikular aber oder Individuum, was nur von einem gilt, so ist die göttliche Wesenheit allgemein genannt worden, weil sie von allen Personen zugleich und jeder einzelnen im besonderen ausgesagt wird. Die einzelne Person jedoch wurde partikular genannt, weil sie weder von den anderen gemeinsam noch von einer derselben im einzelnen prädiziert werden kann.[2] Daß Johannes sich darüber vollkommen klar war, zeigt eine Erörterung über die Art der Aussagen, die man von der Gottheit und den einzelnen Personen machen kann. Auf die Frage, warum wir nicht wie von drei Hypostasen auch von drei Göttern reden, da wir doch jede Person für sich „Hypostase" und „Gott" nennen, antwortet er: Was jede einzelne Person betrifft und so partikular ist, kann nicht allgemein, d. h. allen drei Personen gemeinsam sein (*τὰ μερικὰ οὐ κοινοποιοῦνται*); an dem dagegen, was allgemein

[1] Nach Lupton, St. John of Damascus, London 1882, S. 70, wurde von John of Brompton das Datum für das Jahr 1150 genau fixiert by saying that the translation was made the same year that the Tames was frozen over i. e. in the Great Frost of 1150.

[2] Petr. Lomb., Sent. l. I, dist. 19, n. 13 (woselbst die Äußerung über die Übersetzung) und 14.

ist, nimmt jede einzelne Person teil, jedoch so, daß keine Vervielfältigung dessen, was gemeinsam ist, eintritt, sondern daß das Gemeinsame eines bleibt (*ἑνιαίως καὶ κοινῶς*). So wird jede Person Gott, Herr, heilig usw. genannt; wenn aber die Personen zusammengezählt werden, dürfen nicht auch die *κοινά* multipliziert werden; vielmehr sind die drei ein Gott, ein Herr, ein Heiliger usw.[1]

Wie im ontologischen Gebiet das Verhältnis von Wesenheit und Person zu denken ist, hat uns die Untersuchung über die *ἐπίνοια* zur Genüge gezeigt.

2. Grund der Unterschiede: Die personifizierenden Prinzipien.

Haben die bisherigen Erörterungen gezeigt, daß mit der Formel: *ἐπινοίᾳ τὸ διῃρημένον* (*θεωρεῖται*) keineswegs der reale Unterschied der Personen geleugnet werden soll, so müssen wir nun fragen, inwieweit eine reale Verschiedenheit der Personen anerkannt wird und worin dieselbe besteht.

Die Antwort liegt vollständig vor in den Worten: In allem sind Vater, Sohn und Hl. Geist eins, ausgenommen das Ungezeugtsein, das Gezeugtsein und den Ausgang,[2] oder etwas ausführlicher in den daran anschließenden Bestimmungen: Wir kennen einen Gott; den Unterschied erkennen wir nur in den Merkmalen oder Eigentümlichkeiten der Vaterschaft, der Sohnschaft und des Ausganges, hinsichtlich des Verhältnisses des Prinzips zum Prinzipiierten, hinsichtlich der Vollkommenheit der Hypostase, nämlich der Existenzweise.[3] An einer anderen Stelle wird ausdrücklich gesagt, daß alles, was zur Natur und zum Wesen gehört, einfach genannt wird und daß die Personen geeint sind durch das Wesen und die physischen Merkmale, daß dagegen der Unterschied allein in den drei Merkmalen des Unverursacht-

---

[1] De Hymno trisagio n. 7 (M 95, 37 D ff.).

[2] F. O. I, 8 (M 94, 828 D); vgl. De nat. compos. n. 4 (M 95, 118 C).

[3] *ἐν μόναις ταῖς ἰδιότησι τῆς τε πατρότητος καὶ τῆς υἱότητος καὶ τῆς ἐκπορεύσεως· κατά τε τὸ αἴτιον καὶ τὸ αἰτιατὸν καὶ τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως, ἤτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον τὴν διαφορὰν ἐννοοῦμεν.* F. O. I, 8 (M 94, 828 D).

oder besser Nichtprinzipiiert- und Vaterseins, des Prinzipiiert- und Gezeugtseins und des Prinzipiiert- und Ausgegangenseins liegt.[1]

Bemerkenswert ist, daß hier wie an der vorher angegebenen Stelle das Eine, worin der Unterschied liegt, durch verschiedene Ausdrücke umschrieben wird. Das Unterscheidende sind die Merkmale; diese sind identisch mit dem Prinzip- und Prinzipiiertsein; sie sind *τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως*, d. h. dasjenige, was die Hypostase zur vollkommenen Hypostase macht; dies ist wiederum gleichgesetzt mit dem Fürsichbestehen jeder Hypostase oder der verschiedenen Subsistenzweise der Hypostase (*τρόπος τῆς ὑπάρξεως*).

Es erhebt sich daher von selbst die Frage, ob diese verschiedenen Bestimmungen nur Synonyma für ein und dieselbe Sache sind, oder ob zwischen denselben ein irgendwie beschaffenes Verhältnis obwaltet.

Ein sachlicher Unterschied kann nicht angenommen werden, da ja durch die verschiedenen Bezeichnungen immer nur das Eine genannt werden soll, wodurch die Personen sich unterscheiden; dagegen ist ein Unterschied in der Art unserer Auffassung anzuerkennen.

Auf Grund des Ursprungsverhältnisses (*κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατόν*) existieren in Gott die drei Hypostasen, und zwar als vollkommene; jede dieser Hypostasen hat das, was sie zur vollkommenen Hypostase macht (*τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως*), nämlich das besondere Fürsichsein, die besondere von der der anderen verschiedene Subsistenzweise (*τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον διάφορον*).

Die verschiedenen Arten der Subsistenz werden bezeichnet durch die Merkmale oder Eigentümlichkeiten, deren Verschiedenheit ihrerseits auf der Verschiedenheit der Ausgänge oder des Ursprungsverhältnisses beruht.

Die hypostatischen Eigentümlichkeiten besagen nach all dem nichts Absolutes, nichts zum Wesen Gehöriges (denn alles, was zum Wesen gehört, ist einfach), sondern etwas Relatives, Beziehungen, die ihr Fundament im Ursprungs-

---

[1] F. O. III, 5 (M 94, 1000 B).

verhältnis haben. Sie bezeichnen nach Johannes nicht die Wesenheit, sondern das wechselseitige Verhältnis (*ἡ πρὸς ἄλληλα σχέσις*) und die Subsistenzweise.[1]

Auf die Frage, inwieweit eine reale Verschiedenheit der Personen anerkannt wird, ergibt sich demnach die Antwort: Es gibt nichts Absolutes, worin sich die Personen unterscheiden; vielmehr besteht der einzige reale Unterschied in den durch das verschiedene Ursprungsverhältnis gegebenen Eigentümlichkeiten oder Merkmalen, die nichts anderes sind als die (realen) Beziehungen der Personen zueinander.

Da die Eigentümlichkeiten und Relationen identisch sind mit den *τρόποι τῆς ὑπάρξεως*, so ist von hier aus der Personenbegriff in der Trinitätslehre leicht zu bestimmen. Indes fordern zunächst noch die Eigentümlichkeiten und Beziehungen unsere Aufmerksamkeit.

a) Die Eigentümlichkeiten.

Nach der Dialektik unseres Autors sind zwei Arten von Eigentümlichkeiten zu unterscheiden: die physischen Idiomata (*φυσικὰ ἰδιώματα*), welche gleichbedeutend sind mit den *διαφοραί* resp. *ποιότητες εἰδοποιοί, οὐσιώδεις, φυσικαί, συστατικαί,* die also die verschiedenen Spezies konstituieren und voneinander unterscheiden, und die hypostatischen Idiomata, die auch *χαρακτηριστικὰ ἰδιώματα, διαφοραί, ποιότητες ἐπουσιώδεις* genannt werden. Die letzteren sind es, welche ein Individuum, eine Hypostase von den anderen unterscheiden.[2]

Es ist klar, daß für uns die physischen Idiomata nicht in Betracht kommen. Da nun die hypostatischen Idiomata von Johannes in den sog. untrennbaren Accidentien gefunden werden,[3] so entsteht die Frage, wie dieselben in der Trinitätslehre zu fassen sind. Sofort wird der Gedanke abgelehnt, als ob sie auch in Gott Accidentien sein könnten.

[1] F. O. I, 10 (M 94, 837 C): *ἅτινα οὐκ οὐσίας εἰσὶ δηλωτικά, ἀλλὰ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως καὶ τοῦ τῆς ὑπάρξεως τρόπου.*

[2] Siehe Philos. Vorbegriffe S. 16 f. und S. 22 ff.

[3] ebda S. 16.

Ganz allgemein wird gesagt: Man darf bei Gott nicht von einem Accidens reden; denn er ist unveränderlich und unwandelbar, und es gibt nichts in Gott, was dasein oder fehlen könnte.[1]

Mit spezieller Anwendung auf die Eigentümlichkeiten wird das gleiche an anderer Stelle ausgeführt. Während die göttlichen Namen (wie Substanz, Natur, Herrschaft, Heiligkeit usw.) gemeinsam und unterschiedslos von der ganzen Gottheit ausgesagt werden, werden in unterschiedener Weise die Namen Vater, Sohn und Hl. Geist, ungezeugt, gezeugt und ausgegangen angewendet; denn wir wissen, daß nur der Vater ungezeugt, nur der Sohn gezeugt, nur der Hl. Geist hervorgegangen ist, indem die Eigentümlichkeit der einzelnen Person sich nicht verändert, sondern unbeweglich ist. Wir erkennen nämlich in denselben keine Accidentien; denn bei Gott gibt es überhaupt kein Accidens — *οὐδὲν γὰρ ἐπισυμβαίνει Θεῷ* —; vielmehr sehen wir darin die charakteristischen Merkmale jeder Person.[2] Das Wort Accidens ist hier genommen in dem Sinn der Definition unseres Autors, wonach es etwas ist, das vorhanden sein oder fehlen kann, ohne daß das Wesen des Dinges verändert (die Art zerstört) wird.[3]

In diesem Sinne dürfen also die Idiomata nicht als Accidentien betrachtet werden. Weder sind sie für Gott überhaupt zufällig, so daß sie dasein oder fehlen könnten, noch sind die einzelnen Eigentümlichkeiten für die betreffende göttliche Person zufällig, so daß sie der einen oder anderen Person zukommen könnten. Letzterer Gedanke wird wiederholt ausgesprochen in dem Satz, der wie ein Axiom immer in demselben Wortlaut wiederkehrt: Die Eigentümlichkeit ist

---

[1] F. O. I, 13 (M 94, 853 D).

[2] Contra Iacobit. n. 78 (M 94, 1476 A). Danach ist die Ansicht Holls (Amphilochius a. a. O. S. 133, Anm. 1), Johannes habe geurteilt, daß die *ἰδιότητες* zu den *συμβεβηκότα* gehören, nicht haltbar. Richtiger wäre zu sagen, daß Johannes die Frage nach dem Verhältnis der *ἰδιότητες* zur *οὐσία* sich nicht ausdrücklich gestellt habe, wie Holl dies von den Kappadoziern feststellt, S. 133, S. 170, S. 214.

[3] vgl. Philos. Vorbegriffe S. 16.

unbeweglich (unveränderlich); denn, so wird zur Begründung angeführt, wie könnte sie Eigentümlichkeit bleiben, wenn sie sich veränderte und überginge? Wenn nämlich der Vater Sohn wird, ist er nicht mehr Vater im eigentlichen Sinne (denn nur einer ist Vater im eigentlichen Sinne); und wenn der Sohn Vater wird, ist er nicht im eigentlichen Sinne Sohn (denn nur einer ist im eigentlichen Sinne Sohn); ebenso ist es mit dem Hl. Geist; denn nur einer ist Hl. Geist.[1]

So weit geht die Betonung dieser Unbeweglichkeit, daß die Möglichkeit der Inkarnation einer anderen Person als des Sohnes, wie es scheint, in Abrede gestellt werden will. Deshalb, so heißt die Antwort auf die Frage, warum der Sohn und nicht der Vater oder der Hl. Geist Mensch geworden sei, wird der Gottessohn Menschensohn, damit die Eigentümlichkeit unbeweglich bleibe. Oder wie bliebe sie Eigentümlichkeit, wenn sie sich veränderte und von einer Person auf die andere überginge? So aber hat er sich von seiner Sohnschaftsproprietät nicht getrennt.[2]

Daß auch die andere Definition des Accidens, die Johannes gibt, als dessen, was nicht in sich, sondern in einem anderen sein Sein hat, auf die Idiomata nicht zutrifft, ist von vornherein klar, da dieselben ja gerade mit den verschiedenen *τρόποι τῆς ὑπάρξεως* gleichgesetzt werden. Auf keine Weise können also die Eigentümlichkeiten als Accidentien betrachtet werden.

Auf der anderen Seite steht unserem Autor auch fest, daß die Hypostasen sich in keiner Weise dem Wesen nach (*κατ᾽ οὐσίαν*) unterscheiden. Wie im Endlichen das vollkommene Wesen in jeder Hypostase der betreffenden Art

---

[1] F. O. I, 8 (M 94, 829 C f.); ebenso IV, 4 (1105 C f.); Contra Iacobit. n. 79 (M 94, 1476 C); De Trin. n. 1 (M 95, 12 A); zum Teil wörtlich dasselbe bei Greg. Naz., Or. 39, n. 12 (M 36, 348 B); vgl. auch Augustinus, De Trin. l. V, c. 4: proprietas est immutabilis.

[2] Siehe die drei letzten der obigen Stellen, besonders F. O. IV, 4 (M 94, 1105 C f.). Auch Lequien versteht die Stelle so, daß er darin die Möglichkeit der Inkarnation einer anderen Person in Abrede gestellt sein läßt, und weist in Anm. 62 (ebda) auf Thomas, S. theol. p. III, q. 3. a. 6 hin, der eine andere Auffassung vertritt.

ist, so ist auch die ganze Natur der Gottheit vollständig in jeder der drei göttlichen Hypostasen, so daß jede derselben vollkommener Gott ist,[1] ein Gedanke, der ja schon durch die Lehre von der Homousie ausgesprochen ist.

Es mußte also die Frage entstehen, als was die Idiomata zu denken seien, wenn sie weder als Accidentien noch als etwas zur gemeinsamen Wesenheit Gehöriges betrachtet werden dürfen.

Die Antwort ist gegeben in den Worten: Die Namen Vater, Sohn und Hl. Geist, die Ausdrücke: nichtprinzipiiert und prinzipiiert, ungezeugt und ausgegangen bezeichnen nicht die Wesenheit, sondern das wechselseitige Verhältnis und die Subsistenzweise.[2] Die Idiomata sind also nichts anderes als die gegenseitigen Beziehungen, Relationen. Johannes findet sich mit dieser Bestimmung in Übereinstimmung mit der Lehre der lateinischen und griechischen Väter.[3]

Um die Bedeutung dieser Bestimmung zu verstehen, müssen wir nach dem Sinn fragen, den Johannes mit dem Wort *σχέσις*, relatio, verbindet.

b) Die Relationen.

Wo Johannes die verschiedenen Kategorien im Sinne der aristotelischen Kategorientafel behandelt, bestimmt er auch das Wesen der Relationen.

---

[1] F. O. III, 6 (M 94, 1001 C f).

[2] F. O. I, 10 (M 94, 837 C); ähnlich I, 12 (M 94, 848 C); III, 7 (M 94, 1008 C); hier steht jedoch *τῷ τῆς γεννήσεως τρόπῳ καὶ σχέσει.*

[3] vgl. M 94, 837 Anm. 33; Petav., De trin. l. IV, c. 10. Gregor v. Nazianz sagt Or. theol. V, n. 9 (M 36, 141 D) auf die Frage: Was fehlt dem Geist dazu, daß er Sohn sei? Wir sagen nicht, daß ihm etwas fehlt; denn Gott fehlt überhaupt nichts. *τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἵν' οὕτως εἴπω, ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν.* *ἔκφανσις* besagt auch nach dem neuesten Herausgeber Mason (The five theological orations of Gregory of Nazianzus, Cambridge 1899, in der Sammlung Cambridge Patristic Texts, S. 155) nicht eine manifestation to us, but Their eternal issuing forth from the First Source. Der Ausdruck *πρὸς ἄλληλα σχέσις* wird von ihm auch auf das Verhältnis von den Eltern zu den Kindern angewendet. Or. theol. II, n. 22 (M 36, 56 B), Or. III, 5 (80 B). — Über die Idiomata im einzelnen siehe 3. Abschnitt: Die einzelnen göttlichen Personen.

Τὰ πρός τι, σχετικά, relativa, sind diejenigen Dinge, die sich in irgendeiner Weise auf etwas anderes beziehen, die das, was sie sind, mit Rücksicht auf andere oder anderen gegenüber sind.[1]

So ist das Wort Vater eine relative Bezeichnung; denn der Vater wird so genannt als Vater des Sohnes. „Groß und viel“ sind relative Bezeichnungen; denn sie werden ausgesagt mit Beziehung auf anderes, mit Beziehung auf „klein und wenig“. Das Wesen der *σχετικά* besteht also darin, daß sie eine Beziehung (*σχέσις*) zu einem anderen haben. Die gegenseitige Beziehung (*ἡ πρὸς ἄλληλα σχέσις*) schafft dieselben.

In sich betrachtet ist ein Ding nicht relativ; erst wenn es eine Beziehung zu einem anderen bekommt, wird es relativ genannt; daraus ergibt sich, daß die *σχετικά* in sich betrachtet schon vorher zu einer anderen Kategorie gehören müssen; denn zuerst muß etwas sein, ohne Beziehung; dann erst kann man in ihm die Beziehung betrachten.

In sich betrachtet können sie der Kategorie der Substanz angehören, so daß also die Beziehung zwischen Substanzen besteht, oder den Kategorien der Accidentien, so daß die Termini der Relationen Accidentien sind. Eine Relation der ersten Art, und zwar eine natürliche, liegt vor zwischen Vater und Sohn.

Es ist beachtenswert, daß mit dieser Bemerkung im Begriff der *σχετικά* unterschieden ist zwischen dem Inhärieren in einem Subjekt (inesse in subiecto), worin dieselben mit den anderen Accidentien übereinkommen, und dem Bezogensein auf ein anderes (esse ad aliquid), welches den Begriff der Relation konstituiert, eine Unterscheidung, die für die Trinitätslehre von großem Belang ist.

Auch das Fundament der Relation findet bei Johannes seine Beachtung. Neben drei anderen Arten von Beziehungen

---

[1] Johannes schließt sich hier genau der aristotelischen Definition an; sie lautet: *πρός τι ταῦτά εἰσιν, ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐστίν, ἑτέρων εἶναι λέγεται ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον.* Aristot. Categoriae c. V, *περὶ τῶν πρός τι* (a. a. O. Bd. 1 S. 6). Damascen. Dialect. c. 50 (M 94, 628 D); siehe zum folgenden das ganze c. 50.

kennt er eine vierte Art, die begründet wird durch das Verursachen und Verursachtsein (*κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατόν*) wie die Relation zwischen Vater und Sohn.

Als Eigentümlichkeiten (*ἴδια,* propria) der Relativa werden angegeben die Konvertierbarkeit (man kann sagen Lehrer des Schülers und Schüler des Lehrers) und die Gleichzeitigkeit. Die Termini der Relationen sind der Natur nach zugleich (*ἅμα τῇ φύσει*), d. h. sie entstehen und vergehen zugleich. Wenn ein Vater ist, muß auch ein Sohn sein; wenn kein Vater, dann auch kein Sohn.

Es ist noch zu bemerken, daß nach cap. 57 die Beziehung einen Gegensatz bewirkt, und zwar nicht bloß einen gedachten, sondern einen realen. Zwischen den Termini der Relationen besteht eine reale oppositio relativa.

Da nun nach den genannten propria der Relationen die Termini gleichzeitig sein müssen, und es anderseits zu den propria der Gegensätze gehört, daß sie nicht zu gleicher Zeit in derselben Hinsicht in ein und demselben Individuum sein können, so ergibt sich, daß die oppositio relativa notwendig zwei voneinander real verschiedene Subjekte fordert.[1]

In welcher Weise finden nun diese Bestimmungen ihre Anwendung, wenn es sich um die Relationen in Gott handelt?

Wie wir oben gesehen haben, gibt es in Gott tatsächlich Namen, welche nicht etwas Absolutes, zur Substanz Gehöriges bezeichnen, sondern die gegenseitige Beziehung offenbaren. Die Beziehungen, welche die relativa schaffen, haben ihr Fundament in dem Prinzip- und Prinzipiiertsein (*κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατόν*), m. a. W. in dem Ursprungsverhältnis der Termini der Relationen.[2] Diese sind auch, wie es von

---

[1] Dialect. c. 57 (M 94, 644 A ff.). Andere contraria können nacheinander in demselben Subjekte sein, z. B. krank und gesund sein, nicht so die relativen Gegensätze; sie sind immer *πρὸς ἕτερον,* wodurch übrigens schon zur Genüge die Verschiedenheit der Termini bezeichnet ist. Hier kommt das Moment hinzu, daß die oppositio relativa ausdrücklich als eine reale bezeichnet ist.

[2] Gregor von Nyssa hat auf dieses Fundament der Relationen in Gott hingewiesen in der Schrift: Quod non sint tres dii (M 45, 133 B), um den Vorwurf abzuwehren, daß man eine Vermischung der Personen

den Relativa überhaupt verlangt wird, gleichzeitig der Natur nach (*ἅμα τῇ φύσει*). Sie sind ferner auf Grund des relativen Gegensatzes real voneinander unterschieden.

In allen diesen Punkten treffen die Bestimmungen über die relativa für die Beziehungen innerhalb der Gottheit zu.

Gilt aber auch für die Termini der Relationen in Gott die Bestimmung, daß sie, in sich und ohne die Beziehung betrachtet, schon etwas sein müssen, so daß die Relationen als Accidentien zu den schon vorher in sich konstituierten Termini hinzukämen? Nach der endlichen Analogie der menschlichen Vater- und Sohnschaft könnte es sich nur um schon in sich konstituierte erste Substanzen oder Personen handeln, die, auch abgesehen von der oppositio relativa, schon voneinander real verschieden wären.

Dem ist nun nicht so in Gott. Vater, Sohn und Heil. Geist sind in allem eins, ausgenommen die Vaterschaft, die Sohnschaft und den Hervorgang;[1] sie sind also, abgesehen von den durch diese Idiomata bezeichneten Beziehungen, in keiner Weise unterschieden, also noch nicht unabhängig von denselben, logisch vor denselben vorhanden, sondern sie werden erst eben durch diese Beziehungen als real voneinander verschiedene Personen konstituiert. Die Relationen sind darum nicht Accidentien, die zu schon konstituierten Personen hinzukommen, sondern sie sind das personbildende Moment im Begriff der göttlichen Person, *τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως*, ein und dasselbe mit dem *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* einer jeden derselben, m. a. W., subsistente Relationen.[2]

Daß die Relationen in Gott nicht wie im Endlichen Accidentien sind, ist danach klar; wie es aber möglich ist, daß es in der Gottheit reale Relationen gibt, die nicht Accidentien sind, sondern ihre eigene Subsistenz besitzen, darüber erhalten wir bei Johannes keinen Aufschluß.

---

lehre, wenn man keinen Unterschied *κατὰ φύσιν* annehme; er sagt: *τὸ ἀπαράλλακτον τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες, τὴν κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν διαφορὰν οὐκ ἀρνούμεθα, ἐν ᾧ μόνῳ διακρίνεσθαι τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου καταλαμβάνομεν.*

[1] vgl. z. B. F. O. I, 8 (M 94, 828 D). [2] ebda.

Jedenfalls finden wir bei ihm keine von jenen scharfsinnigen Untersuchungen über den Begriff der Relation in seiner Anwendung auf Gott, mit denen die Scholastik diese Frage zu erklären versucht hat.

Aus der Kategorientafel des Aristoteles, so hören wir da im Anschluß an Augustinus, De Trin. l. V, c. 5 ff.,[1] können nur zwei Kategorien auf die Gottheit Anwendung finden: die der Substanz und die der Relation. Während nämlich alle anderen Kategorien in ihrem Begriff eine Unvollkommenheit einschließen (abgesehen von der Unvollkommenheit, die ihnen allen wegen ihres Charakters als Accidentien anhaftet), ist dies bei der Kategorie der Relation nicht der Fall; sie schließt ihrem Begriffe nach nicht eine Abhängigkeit vom Subjekte ein, dem sie inhäriert, sondern eine Beziehung zu etwas außer demselben Gelegenen. Deshalb findet sie sich zwar nicht ihrem Charakter als Accidens nach in Gott (denn so würde sie auch eine Unvollkommenheit für Gott bedeuten), wohl aber nach ihrem Begriffe als Relation.[2] So kann von Gott etwas ausgesagt werden der Substanz nach oder der Relation nach.

Daß aber die Relation, die im Endlichen ein Accidens ist und als solches in seinem Begriff eine Unvollkommenheit einschließt, von Gott ausgesagt werden kann ohne diese Unvollkommenheit, beruht auf einer anderen Erwägung.

In jedem Accidens können wir zwei Merkmale (notae) unterscheiden: dasjenige, in dem alle Accidentien übereinstimmen, nämlich das Inhärieren in einem Subjekt (inesse in), und dasjenige, wodurch das betreffende Accidens sich von den anderen Accidentien unterscheidet. Während nun bei allen anderen Kategorien dies letztere, unterscheidende Merkmal das erste (das Inhärieren) involviert, insofern es nämlich irgendeine Vervollkommnung oder Modifikation der Substanz, der es inhäriert, bedeutet, so daß mit dem Inhärieren auch diese (unterscheidende) Funktion des betr. Accidens von selbst dahinfällt, ist es nicht so bei der Kategorie der Relation. Das

---

[1] M ser. lat. 42, 913 ff.

[2] Thomas, In lib. I. sent. dist. 8. q. 4. a. 3.

unterscheidende Merkmal in ihrem Begriff ist das Bezogensein auf ein anderes (esse ad aliquid); es involviert nicht ein Verhältnis zu der Substanz, der es inhäriert, sondern zu einem anderen. Deshalb ist im Begriff der Relation das Inhärieren im Subjekt nicht ebenso eingeschlossen wie bei den anderen Kategorien. Das esse ad aliquid, d. h. das unterscheidende Merkmal im Begriff der Relation bleibt unverändert, ob die Relation als inhärierend gedacht wird oder nicht.

Während es also bei den anderen Kategorien ein Widerspruch wäre mit dem unterscheidenden Merkmal, wenn an die Stelle des Inhärierens (inesse in subiecto) das Sein der Substanz, d. h. das Subsistieren treten würde, liegt in dem unterscheidenden Merkmal der Relation (dem esse ad aliquid) kein solches Moment, das einen Widerspruch mit dem Subsistieren einschlösse. Es ist indifferent gegen das Inhärieren oder Subsistieren; m. a. W., es liegt im Begriff einer subsistenten Relation nicht jener evidente Widerspruch, der in dem Begriff einer subsistenten Qualität oder Quantität liegen würde.[1]

Daß ein und dieselbe Sache zugleich Substanz und Relation sein kann, ist allerdings im Endlichen nicht möglich, da hier jede Substanz unter ein ganz bestimmtes Genus fällt und folglich von einem anderen Genus ausgeschlossen ist. Anders bei Gott, der nicht unter ein bestimmtes Genus fällt, der vielmehr über alle Genera erhaben ist und in sich die Vollkommenheiten aller Genera begreift, indem er in höchster Einfachheit in sich besitzt, was sich in zusammengesetzter Weise in den Geschöpfen findet.[2]

Wir finden bei unserem Autor diese Lösungen nicht ausgesprochen, wir sehen aber, daß die Elemente dazu in den philosophischen Erörterungen über den Begriff der Relation wie auch in den theologischen Bestimmungen über das Verhältnis der göttlichen Personen zum Wesen gegeben sind.

---

[1] Thomas, S. theol. p. I, q. 28. a. 1 u. 2; vgl. dazu Billot, De Deo uno et trino ed. III. Romae 1897, S. 380 ff.

[2] Thom. a. a. O. q. 28. a. 2. ad 3um; deutlicher De Potentia q. 8. a. 2. ad 1um; vgl. Billot S. 376.

Auch Johannes kennt nur die Übertragung von den beiden Kategorien der Substanz und Relation auf Gott; es kann nach ihm etwas der Substanz nach oder der Relation nach von Gott ausgesagt werden (*κατ' οὐσίαν* oder *κατὰ σχέσιν*). Die Relation wird auch nach ihm nicht als ein Accidens von Gott ausgesagt, da es in Gott keine Accidentien gibt. Die Relationen sind die Personen selbst; an die Stelle des inesse in subiecto tritt das subsistere. Die Unterscheidung der beiden Merkmale im Begriff der Relation, welche der ganzen Lösung der Scholastik zugrunde liegt, des inesse in subiecto und des esse ad aliud ist schon bei Johannes gegeben. Da jede Person vollkommener Gott ist, so ist damit auch die Identität der Relationen mit dem göttlichen Wesen gegeben.

Wenden wir anderseits auf die Trinitätslehre an, was in der Dialektik über die relativen Gegensätze gesagt wird, so gelangen wir zu dem Resultat, daß die Termini der Relationen, d. h. die durch die Relationen konstituierten Personen real voneinander verschieden sein müssen.

Von da bis zu dem Satze: (In divinis) omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio[1] ist nur noch ein Schritt. Der Sache nach ist der Satz schon ausgesprochen in den Worten: Vater, Sohn und Hl. Geist sind in allem eins, ausgenommen die Ungezeugtheit, das Gezeugtsein und den Ausgang, da ja diese Idiomata nichts anderes sind als die Relationen. Der Form nach nähert sich dem genannten Axiom am meisten der Satz: *πάντα ἐπ' αὐτῆς* (*Τριάδος*) *κοινὰ πλὴν τῆς ὑποστάσεως.*[2]

c) Die τρόποι τῆς ὑπάρξεως.
(Der Personenbegriff in der Trinität.)

Mit diesen Erörterungen haben wir den Weg gebahnt zur Bestimmung des Personenbegriffs in der Trinitätslehre im Sinne unseres Autors.

Da, wo er den Personenbegriff am schärfsten faßt, sagt er: Die Hypostase ist das Fürsichsein — oder ein Ding, das für sich besteht (*ἡ ὑπόστασις ἡ καθ' ἑαυτό ἐστιν ὕπαρξις*);

---

[1] vgl. das Dekret Eugens IV. pro Iacobitis (Denzinger a. a. O. 703).

[2] F. O. I, 8 (M 94, 828 D); Adv. Nestorian. n. 21 (M 95, 197 C)

sogleich aber fügt er mit Beziehung auf die Trinitätslehre bei: Man muß aber wissen, daß bei der hl. Dreifaltigkeit Hypostase der anfangslose Modus der Subsistenz einer jeden ewigen Person ist (*ὁ ἄναρχος τρόπος τῆς ἑκάστου ἀϊδίου ὑπάρξεως*).[1]

Unsere philosophische Abhandlung über den Personenbegriff bei Johannes hatte uns dazu geführt, in dem Für-sich-bestehen das konstituierende Moment der Hypostase zu erblicken; damit stimmt überein, daß der Begriff der göttlichen Hypostase gerade durch den *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* gebildet wird. Er ist das einzige, wodurch die Personen sich unterscheiden. Jede Person hat ihren eigenen *τρόπος* und zwar von Ewigkeit her (*ἄναρχος τρόπος τῆς ἑκάστου ἀϊδίου ὑπάρξεως*). Fragen wir, was unter *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* zu verstehen sei, so finden wir, daß sich im Gebrauch dieses Terminus noch einigermaßen die Geschichte desselben spiegelt. Nach Holl,[2] der in jüngster Zeit dieser Geschichte nachgegangen ist, bedeutete er ursprünglich „Art der Entstehung“. So gebrauchte ihn Basilius, wenn er sagte, über den *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* des Hl. Geistes müsse er seine Unwissenheit bekennen; ebenso Gregor von Nyssa, der auch vom *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* bezüglich des Sohnes spricht. In diesem Sinn finden wir den Terminus auch von Johannes angewandt, wenn er vom Ausgang des Hl. Geistes im Vergleich zur Zeugung des Sohnes sagt: *ἄλλος τρόπος ὑπάρξεως οὗτος*.[3] Somit ist hier sowohl die *γέννησις* als die *ἐκπόρευσις* als *τρόπος ὑπάρξεως* charakterisiert. In diesem Sinn konnte aber dem Vater kein *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* zugeschrieben

---

[1] Dialect. c. 66 (M 94, 669 A).

[2] Holl, Amphilochius a. a. O. S. 241 ff.; für Basilius verweist er u. a. auf Contra Ar. et Sab. (M 31, 612 D), für Gregor v. Nyssa auf Contra Eun. l. I (M 45, 316 C, ebda 404 B C, 632 D, wo der Ausdruck auch für die *γέννησις* gebraucht ist); daß ebda 508 B, 509 A, 773 B *ὕπαρξις* im Sinne von Entstehen genommen ist, kann man zugestehen. Doch zeugt der Umstand, daß 781 A im selben Sinn *ὑπόστασις* gebraucht ist, dafür, daß er auch das aus dem Entstehen begründete Bestehen mitversteht, sowohl im Terminus *ὑπόστασις* als *ὕπαρξις*.

[3] F. O. I, 8 (M 94, 816 C); III, 7 (1008 C) heißt es auch: *τῷ τῆς γεννήσεως τρόπῳ καὶ σχέσει*.

werden wegen seiner *ἀγεννησία*. Erst Amphilochius von Ikonium tat den Schritt, daß er von einem *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* bezüglich des Vaters sprach,[1] indem er unter diesem Terminus nicht mehr die „Art der Entstehung", sondern „die Art des Bestehens, des Für-sich-bestehens" verstand. Man kann nicht sagen, daß er damit dem Wort *ὕπαρξις* eine Bedeutung gegeben habe, die Basilius und Gregor fremd gewesen wäre.[2] Wenn Amphilochius sagt: *τὸ γὰρ Πατήρ, Υἱὸς καὶ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τρόπου ὑπάρξεως ἤτουν σχέσεως ὀνόματα,*[3] so zeigt sich, daß er bei der Ausdehnung des Terminus auf den Vater mit richtigem Blick den *τρόπος ὑπάρξεως* statt als Art der Entstehung als auf der Entstehung beruhende *σχέσις* erfaßt hat. Ganz in demselben Sinn verwendet Johannes den Terminus. Der *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* ist ihm identisch mit dem Für-sich-bestehen und die *τρόποι τῆς ὑπάρξεως* identisch mit den Eigentümlichkeiten oder auch mit den Relationen.[4]

Dies Ergebnis wird durch zwei Erörterungen über den Begriff der Hypostase im Endlichen und in Gott bestätigt.

Jede menschliche Hypostase begreift in sich, so hören wir in der Schrift De duabus voluntatibus, einerseits wesentliche und physische Merkmale und anderseits hypostatisch differenzierende Merkmale. Wesentlich und physisch ist das, woran alle Hypostasen teilhaben oder was sich in allen Hypostasen findet (aufgezählt wird das Sein, das Geschaffen-, das Tätig-, Wahrnehmend-, Denkend-, Wollend-, das Zusammengesetztsein aus Wesen und Accidentien). Der Besitz aller Merkmale zeigt an, daß die gleiche Natur in den

---

[1] Holl a. a. O. S. 243.

[2] vgl. Gregor. Nyss., De comm. notion. (M 45, 184 B).

[3] Amphil. Fragment. XV (M 39, 112 C D).

[4] F. O. III, 5 (M 94, 1000 B C), I, 8 (828 C D); an ersterer Stelle heißt es: . . . *ἑκάστη καθ' ἑαυτὴν ὑφέστηκεν ἤγουν τελεία ἐστὶν ὑπόστασις καὶ τὴν οἰκείαν ἰδιότητα ἤτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον διάφορον κέκτηται,* an der anderen sind in derselben Weise die *ἰδιότητες,* der *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* und *τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως* gleich gesetzt. F. O. I, 10 (M 94, 837 C) heißt es von den Namen Vater, Sohn, Hl. Geist wie bei Amphilochius, sie seien *δηλωτικὰ . . . τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως καὶ τοῦ τῆς ὑπάρξεως τρόπου.*

verschiedenen Hypostasen ist; daher physische, wesentliche Merkmale. Als hypostatische Differenz wird demgegenüber bezeichnet die Subsistenzweise (*τρόπος τῆς ὑπάρξεως*), das Getrennt- und Für-sich-bestehen, die besondere Zusammenfassung von Wesen und Accidentien, wie sie nur in einem Individuum sich findet, der verschiedene, eigenartige, eigentümliche Gebrauch dessen, was natürlich ist.

Welche Bedeutung hat diese hypostatische Differenz? Sie zeigt, daß die Hypostasen voneinander getrennt (nicht bloß unterschieden) sind, und bewirkt, daß man viele Menschen zählt, ebenso viele nämlich als Hypostasen sind.

Anders ist es bei Gott. In Gott hat jede Person ihre verschiedene Subsistenzweise (*διάφορος ἡ ἑκάστου ὕπαρξις*), nicht aber das besondere, unterschiedene, getrennte Wollen und Wirken, sondern einheitlich, gemeinsam (nicht *ἀποτετμημένως*, sondern *ἑνιαίως*) wollen und wirken die drei. Darum sind in Gott wohl drei Personen, aber keine drei Götter, sondern es ist nur ein Gott.[1]

Damit ist gesagt: Im Endlichen hat jede Hypostase nicht bloß ihre eigene Subsistenzweise, sondern sie ist auch Besitzerin einer Natur, die mit der Natur der anderen menschlichen Hypostasen zwar spezifisch gleich, der Zahl nach aber von ihr verschieden ist; sie ist Besitzerin einer partikularen Natur und darum auch Trägerin einer besonderen, von der der anderen Hypostasen verschiedenen Wirkungsweise. Es gilt darum für dieses Gebiet der Satz: quot hypostases, tot naturae.

Es ist allerdings zuzugestehen, daß Johannes seine Meinung nicht in dieser Weise formuliert, da er nicht von *οὐσίαι μερικαί* reden will. Daß er aber jeder menschlichen Hypostase eine der Zahl nach verschiedene, eigene Natur zuschreibt, kommt gerade da gut zur Geltung, wo er von dem verschiedenartigen Wirken der einzelnen Hypostasen redet, da ja die Natur nach seiner Definition Prinzip der Tätigkeit, numerisch dieselbe Natur aber nicht in mehreren Hypostasen in verschiedener Weise tätig sein könnte.[2]

---

[1] De duab. volunt. n. 8 (M 95, 136 C D); ähnlich n. 24 (153 D ff.).

[2] vgl. Einleitung S. 7 f.

In Gott hat jede Person die besondere Subsistenzweise; sie ist aber nicht Besitzerin je einer besonderen Natur und Trägerin einer nur ihr eigenen Wirksamkeit, sondern jede besitzt das eine göttliche Wesen auf eine besondere Weise, die eben durch den τρόπος τῆς ὑπάρξεως einer jeden oder durch die Idiomata oder Relationen bestimmt ist. Hier gilt darum nicht das obige Axiom. Alle drei Personen besitzen nur ein Wesen, aber auch nur eine Wirksamkeit.

Hypostatisch (die Personen unterscheidend) ist darum in der überwesentlichen Gottheit nichts als das Ungezeugt- und Zeugendsein des Vaters, das Gezeugtsein des Sohnes, das Ausgehen des Hl. Geistes.[1]

In derselben Weise finden wir den Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Hypostase behandelt in der Schrift Gegen die Nestorianer n. 47 f.[2] Aus allem ergibt sich: Das Fürsichbestehen oder besser, die besondere Art des Fürsichseins, die identisch ist mit den Idiomata oder Relationen, ist das einzige die Personen unterscheidende, darum auch das dieselben konstituierende Merkmal.

Nach diesen Ausführungen ist es leicht zu verstehen, in welchem Sinne gesagt wird: Der Logos besitzt das gemeinsame Wesen und das die Person Unterscheidende.[3] So wird gesagt in Parallele zu der Definition der Hypostase im Endlichen: Die Hypostase besitzt das Gemeinsame mit dem unterscheidenden Merkmal und das Fürsichbestehen,[4] und doch auch wieder im bewußten Gegensatz zu derselben. Das „Gemeinsame" ist hier nicht das allgemeine, spezifische Wesen, sondern das eine, den drei Personen gemeinsame Wesen; dies eine Wesen ist aber in jeder Person mit dem unterscheidenden Merkmal; das unterscheidende Merkmal ist aber eben die besondere Art des Fürsichseins. Das Wesen wird von jeder Person auf eine besondere Weise

---

[1] De duab. volunt. n. 33 (M 95, 169 C); bezüglich des Idioma des Vaters: Ungezeugt- und zeugendsein s. 3. Abschnitt § 11.

[2] Tüb. theol. Quartalschr. a. a. O. S. 579.

[3] καὶ τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας κέκτηται καὶ τὸ ἰδιάζον τῆς ὑποστάσεως F. O. III, 6 (M 94, 1008 C).

[4] ebda 1001 D.

besessen. Der Vater hat es als ein nicht mitgeteiltes, um es dem Sohne und dem Hl. Geiste mitzuteilen; der Sohn hat dasselbe Wesen, aber er hat es vom Vater durch Zeugung empfangen; desgleichen der Hl. Geist, aber er hat es als ein durch den Ausgang empfangenes. So betrachtet, erscheint die Person als das Wesen mit der besonderen Seinsweise.

Es könnte noch die Frage entstehen, ob mit der gegebenen Begriffsbestimmung keine Zusammensetzung in jeder einzelnen Person gegeben sei. Da nämlich das unterscheidende Merkmal als etwas zum gemeinsamen Wesen Hinzukommendes bezeichnet wird, so könnte es scheinen, daß es als etwas vom Wesen real Verschiedenes zu betrachten wäre.

Darüber, wie sich die Eigentümlichkeit oder die damit identische Relation oder der *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* zur Wesenheit verhält, hat sich Johannes nicht ausdrücklich ausgesprochen. Da er aber sehr entschieden jede Zusammensetzung wie auch jedes Accidens in Gott ablehnt, sowie jede Person als vollkommenen Gott und alle drei als den einen Gott bezeichnet, so müssen wir schließen, daß auch hier nicht an eine reale Verschiedenheit gedacht ist, daß vielmehr nur einer virtualen Unterscheidung Platz gelassen ist.

Am ehesten läßt sich erkennen, wie Johannes in dieser Frage, falls sie sich ihm aufgedrängt hätte, entschieden haben würde, aus seiner Stellungnahme zu der Ansicht des Johannes Philoponus, der eine *κοινὴ οὐσία* und drei *οὐσίαι μερικαί* in der Gottheit annahm. Johannes Damasc. sagt, daß damit eine *τετράς* gelehrt sei, die *κοινὴ οὐσία* und die drei *μερικαὶ οὐσίαι.* Jede Hypostase hätte dann zwei Wesen, die *κοινὴ οὐσία* und die *ἰδιάζουσα οὐσία*; sie wäre *ὁμοούσιος* mit den anderen auf Grund der *κοινὴ οὐσία, ἑτεροούσιος* auf Grund der *ἰδιάζουσα (μερική) οὐσία.* Da Philoponus zudem sagt, *οὐσία* und *ὑπόστασις* sei dasselbe, kommt er wie zu einer *τετράς* von Wesen so zu einer *τετράς* von Personen. Diese *τετράς* ist aber unserem Autor ein Greuel, eine teuflische Erfindung.[1] Es darf also in die Personen kein solcher realer

---

[1] Contra Iacobit. n. 10 (M 94, 1440 A B); dazu De Haeres. n. 83 (M 94, 744 B ff.). Bemerkenswert ist, daß Johannes gegenüber solchen Ansichten ähnliche Ausdrücke gebraucht, wie später das IV. Laterankonzil

Unterschied hineingetragen werden; denn sonst käme man zur Annahme einer Quaternität. Es darf aber auch keine vollständige Gleichsetzung von Natur und Hypostase stattfinden, so daß nur eine rein logische Unterscheidung angenommen würde, da, wie Johannes oft ausführt, diese Gleichsetzung ja der Grund aller Häresien ist. Der Unterschied muß also ein solcher sein, der in der Mitte zwischen den beiden Extremen liegt. Welcher Art er näherhin sei, hat Johannes nicht gefragt. Man darf jedoch nicht sagen, daß diese Frage damals überhaupt noch nicht aufgeworfen worden sei. Der spekulativ tiefste unter den späteren griechischen Vätern, der Bekenner Maximus, gibt in seinem Dialogus I. de sancta Trinitate cum Anomaeo[1] auf die Frage, ob das Wesen etwas anderes sei als die Hypostase, die Antwort, es sei etwas anderes, aber nicht der Sache nach, sondern insofern die Hypostase etwas anderes bezeichnet, etwas anderes das Wesen.

Es besteht also kein realer, sondern ein virtualer Unterschied, ein Unterschied *κατ᾽ ἐπίνοιαν* im Sinne des Basilius.[2] Tatsächlich wird derselbe an dem Beispiel des Basilius klar gemacht: Wie das Getreidekorn Same und Frucht genannt wird und ist, nicht als ob der Same ein anderes Ding wäre als die Frucht, sondern weil „Same" etwas anderes bezeichnet

---

gegenüber dem Irrtum des Joachim von Floris. Wie dort gesagt wurde (mit Petrus Lombardus): una quaedam summa res est, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus sanctus; tres simul personae ac sigillatim quaelibet earundem: et ideo in Deo solummodo Trinitas, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res (Denzinger n. 432), so sagt Johannes von den drei Personen, daß sie die Gottheit sind: *τά, ἐν οἷς ἡ Θεότης, ἤ, τό γε ἀκριβέστερον εἰπεῖν, ἃ ἡ Θεότης . . . τουτέστι τὰς ὑποστάσεις.* (F. O. I, 8 [M 94, 829 B]); er sagt aber auch von jeder einzelnen Person, daß in ihr die eine Gottheit ganz und ungeteilt ist; vgl. De Hymno trisagio n. 7 (M 95, 40 A): *πᾶσα Πατρός, πᾶσα Υἱοῦ, πᾶσα ἁγίου Πνεύματος, μία Πατρὸς καὶ μία Υἱοῦ, καὶ μία ἁγίου Πνεύματος.*

[1] Der Dialog findet sich in den Werken des hl. Athanasius, gehört aber nach der monitio daselbst (M 28, 1113) tatsächlich Maximus an; vgl. auch Maximus Conf., M 91, 650, wo auf die Dialogi tres de sancta Trinitate verwiesen ist. Die betr. Stelle siehe M 28, 1136 D.

[2] vgl. Basil., Adv. Eun. l. I, n. 6 (M 29, 521 A ff.).

als „Frucht“, so ist es hier. Es ist nur eine distinctio rationis zwischen Hypostase und Usie; der Sache nach sind sie identisch. Der Begriff der Hypostase fügt aber zu dem des Wesens noch den *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* hinzu.

Die späteren griechischen Dogmatiker haben sich gerade auf diese Stelle, die sie Maximus zuschreiben, berufen, um das Verhältnis zwischen Wesen und Personen klarzustellen und eine scheinbare Zusammensetzung der Person aus Wesen und Eigentümlichkeit auszuschließen.

So Demetrius Kydonius, welcher erklärt, daß *οὐσία* und *τὰ πρός τι* notwendig dasselbe sein müßten in den Dingen, die kein Accidens haben können.[1]

Ähnlich Manuel Kalekas, welcher sagt, daß die Proprietäten und die Substanz *κατὰ τὸ ἁπλῶς καὶ πῶς* sich unterscheiden. Die Substanz bezeichnet etwas Absolutes, die Proprietät etwas Relatives, beide aber bezeichnen ein und dieselbe Sache, wie durch die Namen Petrus und Sohn des Jonas ein und dieselbe Person bezeichnet wird, nur das eine Mal absolut, das andere Mal relativ (*σχετικῶς*).[2]

Bessarion gibt eine Auseinandersetzung über das Verhältnis von Natur und Person beim Menschen und in Gott, die zu denselben Resultaten wie Maximus kommt, sich aber dem Wortlaut nach eng an Johannes von Damaskus in seiner Erörterung über das *ἐπινοίᾳ* und *πράγματι θεωρεῖσθαι* anschließt. Da er aber *ἐπινοίᾳ* und *πράγματι* in einem anderen Sinn nimmt als Johannes, nämlich im Sinne der virtualen und realen Distinktion, kann man nicht wohl sagen, daß er den Gedanken des Johannes nur weitergeführt und vollständig durchgedacht habe.[3] Johannes konnte seinen Begriff der *ἐπίνοια* nach dem oben Ausgeführten nicht auf das Verhältnis

[1] *ἀνάγκη τὸ αὐτὸ οὐσίαν εἶναι καὶ πρός τι, ἐν οἷς μὴ ἐνδέχεται εἶναι συμβεβηκός.* De proc. Spir. scti c. 4 (M 154, 880 A); vgl. Petav., De Deo uno l. III, c. 2, n. 3. Demetrius lebte im 14. Jahrhundert (Kirchenlexikon III², S. 1501).

[2] Contra Graecos c. 25 nach Petav. l. c. Kalekas † 1400 (Krumbacher-Ehrhard a. a. O. S. 47); vgl. De principiis fidei c. III (M 152, 496 B), wo dasselbe.

[3] De proc. Spir. scti (M 151, 369 D f.). Die Stelle siehe bei Pet., De Deo uno l. II, c. 4, n. 7.

von Wesen und Hypostase anwenden.[1] Er hat sich die Frage nach diesem Verhältnis überhaupt nicht vorgelegt, wenn auch seine anderweitigen Aufstellungen der traditionellen Lösung vorarbeiten.

Wir schließen die ganze Abhandlung über die Dreiheit in der Einheit und die Einheit in der Dreiheit mit der Stelle, in welcher Johannes das ganze Geheimnis kurz zusammenfaßt: Ungeteilt in Geteiltem ist, wenn man es kurz sagen soll, die Gottheit und gleichsam in drei zusammenhängenden und ungetrennten Sonnen eine Verbindung und Einheit des Lichtes. Wenn wir also zur Gottheit aufblicken und zu dem ersten Grund, zur Alleinherrschaft (Monarchie), zu dem einen und demselben Tun und Wollen der Gottheit, zur Identität (ταυτότης) des Wesens, der Macht, der Wirksamkeit und Herrschaft, so ist eines das, was wir uns vorstellen; wenn aber zu dem, worin die Gottheit ist, oder besser, was die Gottheit (τά, ἐν οἷς ἡ Θεότης ἢ . . . ἃ ἡ Θεότης), und auf das, was aus der ersten Ursache zeitlos, gleichherrlich und ungetrennt entspringt, nämlich die Personen des Sohnes und des Geistes, so sind es drei, die wir anbeten.[2]

---

[1] Die Erklärung, welche de Régnon I, 384 von der Stelle bei Johannes F. O. I, 8 (M 94, 828 A ff.) gibt, wonach in Gott selbst jede logische Distinktion zwischen Hypostase und Natur ausgeschlossen werden wolle, während im Endlichen eine virtuelle Unterscheidung zwischen Hypostase und Natur behauptet werde, scheint uns ganz verfehlt.

[2] F. O. I, 8 (M 94, 829 B).

Dritter Abschnitt.

Die einzelnen göttlichen Personen.

§ 9.

Unterschiede in der Auffassungsweise der Trinität bei Griechen und Lateinern.

Schon in den bisherigen Ausführungen hat sich uns bisweilen die Überzeugung aufgedrängt, daß sich die griechische Auffassungs- und Darstellungsweise des Trinitätsgeheimnisses, wie sie unser Autor als Repräsentant der griechischen Tradition gibt, von der lateinischen oder, wenn wir sie so nennen dürfen, augustinisch-scholastischen[1] in manchen Punkten unterscheidet; so schon in dem Ausgangspunkt, den der Beweis für die Existenz des Logos und des Pneuma in Gott wählt, insofern er nicht von den rein geistigen Tätigkeiten der menschlichen Seele, sondern von unserem Wort (im populären Sinne genommen) und dem mit ihm verbundenen Hauch ausgeht; ferner in der Art, wie dem Vorwurf des Tritheismus gegenüber die Einheit Gottes auf Grund der Homousie, der Einheit des Prinzips und der ihm immanenten *δυνάμεις* und der Perichoresis gewahrt wird. Noch mehr wird uns dieser Unterschied in der beiderseitigen Auffassungsweise zum Bewußtsein kommen, wenn wir zur Betrachtung der einzelnen Personen, ihrer Namen und Prädikate und

---

[1] Verfasser benutzt diesen Namen der Kürze halber, ist sich aber wohl bewußt, daß auch innerhalb der Scholastik verschiedene Auffassungsweisen bestehen. Er denkt dabei an die Auffassungsweise, wie sie durch Augustinus grundgelegt, von Petrus Lombardus, Thomas v. Aquin und deren Schülern vertreten ist und herrschend wurde, nimmt aber Richard von St. Victor, Alexander von Hales und seine Schule (auch Bonaventura, soweit er auf Alexander von Hales und nicht auf Petrus Lombardus ruht) aus, da diese eine Auffassung vertreten, die sich der griechischen nähert.

ihres Verhältnisses zueinander übergehen. Wir finden da den Vater mit großer Beharrlichkeit als die einzige *αἰτία* bezeichnet, wir sehen den Sohn als den einzigen *λόγος, δύναμις, βουλή* und *θέλησις* des Vaters benannt. Wir werden insbesondere bei der Betrachtung des Ausgangs des Heil. Geistes inne, daß hier eine anders geartete Auffassungsweise vorliegen müsse, als sie uns aus der lateinischen Theologie geläufig ist. Wir vermissen Ausführungen, die uns die Hervorgänge in Gott in ähnlicher Weise erklären wie die lateinische Theologie, etwa wie der hl. Augustinus, mehr noch, wenn es sich um die Prozession des Hl. Geistes als um die des Sohnes handelt.

Wir glauben schon hier auf Grund der bisherigen Ausführungen feststellen zu können, daß diese Verschiedenheit in der Auffassung und Darstellung des Geheimnisses nicht auf einer Verschiedenheit im Glauben und in der kirchlichen Lehre beruht, sondern in einer verschiedenartigen Betrachtungsweise auf philosophischem Gebiete ihren Grund hat. Darauf hat unseres Erachtens sehr treffend de Régnon in seinen Études de théologie positive sur la sainte Trinité aufmerksam gemacht, wenn wir ihm auch nicht immer in den weitgehenden Folgerungen, die er aus derselben ableitet, beistimmen können. Es handelt sich um eine verschiedene Betrachtungsweise, insbesondere bezüglich der Begriffe von Natur und Person.[1]

Die beiden höchsten Geheimnisse des Christentums hatten es notwendig gemacht, zwischen Natur und Person genau zu unterscheiden. In ein und derselben Realität „Mensch" sah man sich genötigt, Natur und Persönlichkeit je für sich zu betrachten. Wollte man beide Momente wieder in einem Begriff zusammenfassen, so standen zwei Wege offen. Man konnte die Natur als das erste erfassen, zu dem dann die Persönlichkeit als letzte Vollendung hinzukommt, m. a. W., man konnte die Natur in recto, die Persönlichkeit in obliquo betrachten; umgekehrt konnte man

[1] vgl. zum folgenden de Régnon I, S. 249 ff.; siehe auch Chr. Pesch, Theologische Zeitfragen, 2. Folge, Freiburg 1901, S. 5 ff.

auch von der Persönlichkeit ausgehen und die Natur als in derselben eingeschlossen betrachten, also die Persönlichkeit in recto, die Natur in obliquo erfassen. Im ersten Fall sprach man von einer Natur, welche das Personsein, die Persönlichkeit besitzt, im zweiten Fall von der Person, welche die Natur besitzt.

In der Anwendung auf Gott führt diese doppelte Auffassungsweise zu folgendem Resultat: Nach der ersten fällt der Blick zuerst auf die göttliche Natur als die Wurzel aller göttlichen Vollkommenheiten, auf die Persönlichkeit als ihre höchste Vollendung erst in zweiter Linie. Nach der zweiten Auffassungsweise wendet man das Auge zuerst auf die Person, und zwar auf die Person des Vaters, in dem die Gottheit vor allem als persönlich subsistierend gedacht ist. Er, der Vater, der ohne Prinzip, unerzeugt, nicht hervorgehend besteht, besitzt die göttliche Natur mit all ihren Vollkommenheiten, aber er besitzt sie so, daß er sie kraft seiner natürlichen Fruchtbarkeit als *αἰτία προκαταρκτική* den beiden anderen Personen mitteilt.

Die erste Auffassungsweise nun ist die augustinisch-scholastische, die zweite ist die griechische, wie wir sie auch bei unserem Autor finden. Man kann de Régnon zustimmen, wenn er schon auf rein philosophischem Gebiet die Ansätze zu der verschiedenartigen Auffassungsweise sieht. Bezeichnend ist eine Stelle in der Dialektik (Kap. 42). Danach haben nur die Hypostasen eine Subsistenz für sich, nicht die allgemeinste Wesenheit, nicht die spezifische Differenz, nicht das Artwesen, nicht das Accidens. Alle diese Dinge werden in den Hypostasen betrachtet (*θεωροῦνται*). Die Hypostase ist das, was mit einem Blick als ein Ganzes erfaßt wird; in dieser Hypostase unterscheidet das Denken verschiedene Momente, die sich von der Hypostase und unter sich unterscheiden, die aber außer der Hypostase nur in unserem Denken bestehen. Von der Hypostase als dem wirklich existierenden Einzelding geht das abstrahierende Denken aus, unterscheidet in den gleichartigen Hypostasen die Accidentien, in den verschiedenartigen Hypostasen die spezifische Differenz und das Artwesen, steigt weiter hinauf zur Betrachtung des

Gattungswesens und schließlich zur *ἁπλῆ οὐσία*, die in allen Individuen in gleicher Weise betrachtet wird. Während diese Betrachtungsweise die arbor porphyriana gleichsam an ihr aufsteigend durchläuft, scheint die lateinische Betrachtungsweise umgekehrt vom allgemeinsten Begriff absteigend zu verlaufen. Jede Bestimmung, die man beim Absteigen an diesem Baume findet, scheint eine neue Realität zu der vorhergehenden hinzuzufügen, bis man schließlich bei dem Suppositum anlangt, das endgültig und vollständig bestimmt ist. Die Subsistenz erscheint als das ultimum complementum, in Kraft dessen das Ding für sich existiert. De Régnon findet in der ersteren Betrachtungsweise einen Vorteil: man bleibe sich stets bewußt, daß die einzelnen Momente, die man im Begriff der Hypostase unterscheidet, sich nicht selbst tragen, sondern nur in einem subsistierenden Individuum ihren Bestand haben, während man bei der anderen Auffassung sich leicht die individuelle Natur schon als existierend vorstelle und die Subsistenz als etwas, das hinzukommt, um ihr die Unmitteilbarkeit an andere zu verleihen, überhaupt in Gefahr stehe, logische und ontologische Ordnung zu verwechseln.[1]

Vielleicht findet man den Gedanken gesucht; doch hängt auch die verschiedenartige Auffassungsweise der Trinität bei den Griechen und Lateinern, wie wir sie charakterisiert haben, nicht davon ab, ob man schon auf rein philosophischem Gebiet eine solche Verschiedenheit konstatieren kann.

Auf theologischem Gebiete läßt sie sich kaum verkennen. Geschichtlich betrachtet war diejenige Art der Betrachtungsweise, welche von der Person ausging, die frühere. Der Glaube an den Vater, den Sohn und den Hl. Geist, wie er schon in der Taufformel zum Ausdruck kam, war das Dogma des Neuen Testamentes im Unterschied von dem Hauptdogma des Judentums, dem Glauben an den einen Gott. Es war also natürlich, daß die Aufmerksamkeit der Gläubigen

[1] de Régnon I, 266 ff. zu Dialect. c. 42 (M 94, 612 B); bezeichnend ist auch die Formulierung *ἡ δὲ ὑπόστασις θέλει ἔχειν οὐσίαν μετὰ συμβεβηκότων καὶ καθ' ἑαυτὴν ὑφίστασθαι* (a. a. O. c. 30, 593 A f.).

besonders auf die Dreiheit der Personen gerichtet war. Zudem sprachen die Evangelien beständig nicht von dem einen göttlichen Wesen, sondern von den Personen, dem Vater, der seinen Sohn in die Welt schickt, dem Sohn, der vom Himmel herabkommt und Mensch wird, vom Hl. Geist, der gesandt wird. So waren die Gläubigen von Anfang an gewöhnt, ihren Blick zuerst auf die Personen und erst in zweiter Linie auf die göttliche Natur in jeder der drei Personen zu richten.

Der Kampf gegen den häretischen Monarchianismus, besonders gegen den Sabellianismus konnte diese Auffassungsweise nur begünstigen. Man mußte die ganze Aufmerksamkeit darauf richten, die Mehrheit der Personen zu beweisen. Indem man darauf ausging, auch schon im Alten Testament die Mehrpersönlichkeit Gottes nachzuweisen, fand man in den sog. Theophanien ein treffliches Beweismittel. Die ganze Patristik, die lateinische so gut wie die griechische, war bis auf Augustinus darin einig, in diesen Theophanien Erscheinungen der zweiten Person zu sehen.

Auch der Arianismus konnte an dieser Auffassungsweise zunächst nichts ändern, wenn er auch von einer ganz entgegengesetzten Seite das Dogma angriff. Die Väter bewiesen der Behauptung von der Kreatürlichkeit des Logos gegenüber, daß derselbe Gott ist, unveränderlich, ewig, allmächtig usw., und stützten sich dann, um bei der Personenverschiedenheit die Einheit der göttlichen Natur aufrechtzuerhalten, auf die Zeugung des Logos, die eben so aufgefaßt werden muß, wie es einem unteilbaren, unendlich einfachen, leidenslosen Wesen entspricht, nämlich als Mitteilung der einen, ungeteilten, eigenen Natur an den Sohn. So blieb auch im Symbolum noch der Blick auf die Personen in erster Linie gerichtet. Der Vater ist Gott, der Sohn Gott von Gott. Jedoch mußte der ganze Kampf, besonders sofern er sich an das Wort ὁμοούσιος anknüpfte, dazu führen, die Aufmerksamkeit mehr als bisher auf die eine Natur zu lenken.

Eine entscheidende Wendung in der Betrachtungsweise trat jedoch erst ein, als Augustinus, bestimmt durch die Anwendung, welche die Arianer zur Stütze ihrer Häresie

von den Theophanien machten, eine andere Stellung in der Erklärung derselben einnahm.

Er untersucht, ob vor der Inkarnation derjenige, der erschien, Gott schlechthin (indiscrete Deus) oder eine bestimmte Person oder bald die eine, bald die andere war, und kommt zu der Antwort, der Kontext der Hl. Schrift ermögliche nicht, eine bestimmte Person zu unterscheiden. Man könne ganz wohl annehmen, daß unter der Gestalt eines Menschen die Dreifaltigkeit selbst (Deus ipse Trinitas, indiscrete Deus) erschienen sei.[1] Hier fällt der Blick nicht mehr zunächst auf die Personen, sondern auf das, was ununterschieden in den drei Personen ist, indiscrete unus Deus, m. a. W. auf die Natur. Damit ist ein entscheidender Schritt für die doppelte Auffassungsweise der Trinität getan.

Auf diesem Punkte setzt nun die lateinische Erklärungsweise der Trinität ein. Sie ist gegründet auf die Betrachtung der Betätigungen der göttlichen Natur als eines rein geistigen Wesens, faßt also in erster Linie die Natur ins Auge. Auf Grund der Betätigungen der göttlichen Natur gibt es in Gott zwei Hervorgänge, durch welche relative Gegensätze bedingt werden je zwischen dem Prinzip und dem Terminus des betreffenden Hervorgangs. Da die beiden Extreme des relativen Gegensatzes nicht identisch sein können,[2] müssen sie real voneinander unterschieden sein. So gibt es in Gott drei durch Relation Verschiedene (tres distincti relativi), die Personen heißen. Da nun diese Personen nur durch Relation, nicht durch etwas Absolutes sich unterscheiden, so sind sie real identisch mit dem göttlichen Wesen. Daher ist jede Person Gott und alle drei Personen sind der eine Gott.

---

[1] Augustinus, De Trin. l. II, n. 13 ff. (M ser. lat. 42, 853): quaerendum est, utrum Pater, an Filius, an Spiritus sanctus, an aliquando Pater, aliquando Filius, aliquando Spiritus sanctus, an sine ulla distinctione personarum, sicut dicitur Deus unus et solus, id est, ipsa Trinitas per illas creaturae formas apparuerit; n. 16 (855) utrum indiscrete Deus apparuerit; n. 17 (856) Deus indiscrete ipsa Trinitas; n. 18 (858) Deus ipse Trinitas; l. III, n. 2 (870) indifferenter Dominum Deum, qui Trinitas ipsa intelligitur.

[2] vgl. oben S. 83.

In dieser lateinischen Darstellung erklärt sich auch die Zweizahl der Hervorgänge, da in einer rein geistigen Natur nur zwei Arten von Lebensbetätigungen angenommen werden können, nämlich durch Denken und Wollen; in logischer Weiterentwicklung ist damit durch den relativen Gegensatz die Dreizahl der Personen gegeben.

Aus der Natur der Tätigkeiten, auf Grund deren die Personen hervorgehen, erklärt sich ferner der Charakter der hervorgehenden Personen, der zweiten Person als des Wortes, der dritten als der Liebe. Da der Akt des Verstandes dem des Willens vorangeht und zu ihm mitwirkt, wird verständlich, daß der Hl. Geist in der Ordnung nach dem Sonne aufgezählt wird, wie auch, daß er vom Vater und vom Sohne ausgeht.[1]

Man steigt also in dieser Theorie von der Natur auf zu den Personen. Während diese Auffassungsweise in der lateinischen Theologie seit der Scholastik fast allgemein Eingang fand, blieb die griechische Auffassungsweise dieselbe wie in den ersten Jahrhunderten.

Wenn die griechischen Väter von Gott sprechen, so richtet sich ihr Gedanke nicht auf die eine Natur, abgesehen von deren Subsistenz in drei Personen, sondern er richtet sich auf eine konkrete, wirkliche Person, nämlich den Vater, dem in den drei ersten Jahrhunderten der Name *ὁ Θεός* fast ausschließlich vorbehalten gewesen war und der auch nachher noch oft mit besonderer Emphase Gott genannt wurde (vgl. *ὁ ἐπὶ πάντων Θεός*). Diese Person ist der eine Gott, den das Symbolum nennt; sie ist aber zugleich Vater. Da dieser eine Gott Vater ist, hat er einen Sohn, dem er sein ganzes Wesen, alles, was er hat, mitteilt; denn darin besteht das Wesen der Zeugung, daß der Zeugende ein Zeugungsprodukt hervorbringt, das ihm der Natur nach gleich ist. In der Vollkommenheit der göttlichen Zeugung ist es gelegen, daß der Sohn nicht bloß eine spezifisch gleiche, sondern die der Zahl nach identische Natur des Vaters besitzt.

Der Vater ist aber auch Prinzip einer weiteren Person,

---

[1] vgl. de Régnon I, 303 ff.

die er von sich ausgehen läßt (προβολεύς, πηγὴ . . . προβλητική), nicht zeugungsweise, sondern auf eine andere, uns nicht näher bekannte Art, jedoch so, daß er auch dieser Person sein ganzes Wesen, alles, was er hat, mitteilt und daß diese dritte Person nicht unmittelbar vom Vater, sondern „durch den Sohn" ausgeht. Durch die Prozession aus dem Vater durch den Sohn besitzt diese dritte Person, der Heil. Geist, die der Zahl nach gleiche Natur wie der Vater und der Sohn.

Hier erscheint die Natur nicht als etwas vor den Personen Gedachtes, gleichsam als der Grund, aus dem die Personen vermöge der Betätigungen dieser Natur aufsteigen, sondern sie ist das in den Personen Betrachtete, dasjenige, was die Person besitzt. Die Prozessionen werden nicht aufgefaßt als Betätigungen der einen Natur, sondern als Mitteilung der einen Natur vom Vater an den Sohn und vom Vater durch den Sohn an den Hl. Geist. Der Grund für diese Art der Mitteilung liegt in der natürlichen Fruchtbarkeit, die dem Vater innewohnt.[1]

Es ergibt sich eine weitere Konsequenz, die wir schon oben zu beobachten Gelegenheit hatten. Wie die Natur so ist auch die Einheit der Natur nicht das Vorausgedachte, sondern das, was sich aus der richtigen Auffassung der Prozessionen ergibt. Der Vater, der alles, was er hat, aus sich selbst besitzt, teilt dies alles, d. h. seine ganze Natur, sein ganzes Wesen dem Sohne und durch den Sohn dem Heil. Geiste mit, natürlich ohne daß der Vater sich selbst dessen entäußerte. Die Einheit der Natur ist also das aus den Prozessionen Resultierende.[2] Wir haben auch schon hingewiesen auf eine eigene Auffassungsweise der Perichoresis, die aus der Gesamtauffassung sich herleitet. Sie ergibt sich gleichfalls aus dem Charakter der Prozessionen und hat die Aufgabe, die drei Personen zur Einheit zu verbinden.[3]

---

[1] Der Abschnitt über die Ausgänge hat uns diese Auffassung ergeben; vgl. F. O. I, 8 (M 94, 812 A); die Ausdrücke προβολεύς, πηγὴ προβλητική siehe F. O. I, 12 (848 D).

[2] vgl. oben: Die Homousie, S. 56 ff.; de Régnon I, 335 ff.

[3] vgl. oben: Die Perichoresis, S. 63 ff.

Will man den Unterschied in den beiden Auffassungsweisen bildlich ausdrücken, so kann man das Trinitätsgeheimnis nach lateinischer Auffassung darstellen im Schema eines geschlossenen gleichseitigen Dreiecks, nach griechischer Auffassung im Schema einer geraden Linie, die vom Vater ausgeht zum Sohne und durch diesen zum Hl. Geiste hinführt. Das Schema stellt die Trinität dar als drei Punkte in gerader Linie. Zwischen diesen drei Punkten fließt das göttliche Leben; es geht, um mit den Worten unseres Autors zu reden, von der *μονάς* aus, die sich von Anfang an zur Zweiheit bewegt und schließlich bei der Dreiheit (*τριάς*) stehen bleibt.[1] Bemerkenswert ist aber, daß nach der griechischen Auffassungsweise nicht bloß das innere Leben Gottes in dieser Richtung verläuft, sondern daß auch die Tätigkeit Gottes nach außen in derselben Richtung sich vollzieht. Die schöpferische Tätigkeit, überhaupt die Tätigkeit nach außen, ist bezeichnet in der den griechischen Vätern ganz geläufigen Formel: *ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι.*[2]

Während in der lateinischen Theologie Gott als der Eine (Deus ut unus) der Schöpfung gegenübersteht, wie es auch im Schema symbolisiert ist durch das geschlossene Dreieck, und nur durch Appropriation den einzelnen Personen einzelne Werke nach außen zugeschrieben werden, erscheinen bei den Griechen die einzelnen Personen bei den Werken nach außen entsprechend ihrer Personalproprietät beteiligt, allerdings vermöge der einen Natur, die sie je in verschiedener Weise besitzen, in vollendeter Einheit.

Damit hängt dann zusammen, daß der Weg unserer Erkenntnis der drei Personen sich in derselben Richtung,

---

[1] Bessarion hat in seiner Widerlegung des Markus von Ephesus (Apologia pro Latinis de proc. Spir. s. sive refutatio capitum Marci Ephesii contra Latinos M 161, 223 A B) dieses Schema gegeben und sich dabei auf die genannte Stelle (jedoch wie sie bei dem Urheber der Formel, Gregor von Nazianz, vorkommt) berufen; bei Johannes siehe dieselbe De Hymno trisagio n. 28 (M 95, 60 A); vgl. de Régnon I, 362; IV, 144.

[2] vgl. z. B. Athan., Ad Serap. I, 9, 12, 14, 20, 24, 28 (M 26, 553 B, 561 A, 565 B, 577 C, 588 A, 596 B); Gregor. Nyss., Quod non sint tres dii (M 45, 125 C); Damasc., De Hymno trisagio n. 3 (M 95, 29 A).

nur umgekehrt vollzieht. Am prägnantesten hat diesen Gedanken wohl der hl. Basilius zum Ausdruck gebracht, wenn er schreibt: Der Weg der Gotteserkenntnis geht von dem einen Geist durch den einen Sohn zum einen Vater, und umgekehrt kommt die natürliche Gutheit und Heiligkeit und die königliche Würde vom Vater durch den Eingeborenen zum Hl. Geist.[1] Wir werden denselben Gedanken bei unserem Autor wiederfinden, wenn wir den Hl. Geist als Bild des Sohnes und diesen als Bild des Vaters bezeichnet sehen.

Den Beweis dafür, daß in diesen kurzen Umrissen die griechische Auffassungsweise der Trinität richtig gezeichnet ist und daß insbesondere Johannes von Damaskus die so gezeichnete Auffassungsweise vertritt, wird, soweit sich dies nicht schon aus den seitherigen Erörterungen ergeben hat, die ganze nachfolgende Abhandlung noch erbringen.[2]

I.

Gott der Vater.

§ 10.

Der Name des Vaters.

Die Namen und Prädikate Gottes werden nach Johannes in verschiedener Weise angewendet. Manche derselben werden nur *κοινῶς*, d. h. zur Bezeichnung der ganzen Gottheit und jeder einzelnen Person, andere nur *διακεκριμένως*, unterscheidungsweise, d. h. nur von einer bestimmten Person gebraucht, wieder andere finden in jeder der beiden Weisen (*κοινῶς* und *διακεκριμένως*) Anwendung.

Namen und Prädikate der ersten Art sind: der Seiende, der Gute, Gott, der Unerschaffene, Körperlose, Unsterbliche, Ewige, Schöpfer aller Dinge, der Herr, der König usw. — lauter Bezeichnungen, die sowohl der ganzen Gottheit als jeder einzelnen Person zukommen, weil jede Person voll-

[1] De Spiritu sancto n. 47 (M 32, 153 B).

[2] vgl. übrigens Scheeben, Dogmatik. 1. Bd., Freiburg 1873, S. 820 ff.

kommener Gott ist und alle drei Personen zusammen nur ein vollkommener Gott sind.

Namen und Prädikate der zweiten Art sind solche wie: nichtprinzipiiert, prinzipiiert (*τὸ ἀναίτιον* und *τὸ αἰτιατόν*), ungezeugt, gezeugt und ausgegangen, und zwar deshalb, weil sie nicht das Wesen bezeichnen, sondern das wechselseitige Verhältnis und die Subsistenzweise.[1]

Manche Namen und Prädikate können in der zweifachen Weise angewendet werden; so sagt Johannes, gemeinsam (*κοινῶς*) werde von Gott gesagt, daß er ist *νοῦς, λόγος, πνεῦμα, σοφία, δύναμις,* und zwar da er Urheber (*αἴτιος*) dieser Dinge, ein immaterielles, alles schaffendes, alles vermögendes Wesen ist, während in demselben Zusammenhang unterscheidungsweise, mit Rücksicht auf das wechselseitige Verhältnis (*διακεκριμένως*) vom Vater gesagt wird, er sei *νοῦς*, Erzeuger des Logos, Hervorbringer des Pneuma, und vom Sohne, er sei *λόγος, σοφία, δύναμις, θέλησις* des Vaters.[2]

Der Name „Vater" gehört nun zu jenen Namen, die *κοινῶς*, d. h. gemeinsam von der ganzen Gottheit ausgesagt werden können; denn Gott wird Vater der Dinge genannt, die er erschaffen hat.[3]

In diesem Sinne mag auch die etymologische Erklärung des Wortes Vater gedacht sein, die wir in der Schrift De Trinitate finden: *πατὴρ διὰ τὸ πάντα τηρεῖν*; Vater wird Gott genannt, weil er alles erhält.[4]

Vater der Menschen wird Gott genannt, ja, er kann in einem eigentlicheren Sinne unser Vater genannt werden als selbst unsere Eltern, da diese von ihm sowohl das Sein als auch das Zeugen empfangen haben.[5]

---

[1] F. O. I, 9 f. (M 94, 837 B C) und I, 12 adi. (M 94, 848 C ff.). Das Caput adiectitium, auf das wir uns hier und im folgenden noch öfters berufen müssen (wir zitieren I, 12 adi.), ist unsers Wissens nicht in seiner Echtheit bestritten worden, obwohl es sich nicht in allen Handschriften findet und manche *ἅπαξ λεγόμενα* hat. Verfasser hat das Kapitel gefunden in Cod. Vatic. gr. 491, 494, 495. Langen betrachtet das Kapitel ebenfalls als echt (Die trinitar. Lehrdifferenz zwischen der abendländ. u. morgenländ. Kirche, Bonn 1876, S. 116).

[2] F. O. I, 12 adi. (848 C ff.). [3] F. O. I, 12 (M 94, 844 C).

[4] De sct. Trinitate n. 5 (M 95, 16 B). [5] F. O. I, 12 (M 94, 844 C).

Im eigentlichen Sinne und als Eigennamen wird jedoch das Wort Vater *διακεκριμένως* — unterscheidungsweise von der ersten der drei göttlichen Personen gebraucht, und zwar deshalb, weil diese Person, wie wir gesehen haben, einen wesensgleichen Sohn gezeugt hat.[1]

Eine Kontroverse über diesen Namen hat sich insofern entsponnen, als derselbe von verschiedenen Irrlehrern durch ihre falschen Behauptungen über den Sohn verschiedentlich seines eigentlichen Inhaltes entleert wurde. Mit der siegreichen Verteidigung der Zeugung des wesensgleichen Sohnes aus der ersten Person ist auch der Name „Vater" in seiner Berechtigung nachgewiesen. Vater würde Gott nicht genannt werden, so hören wir, wenn er keinen Sohn hätte.[2] Nur eine Person hat Anspruch auf diesen Namen; denn es ist nur e i n Vater; nur in Beziehung zu e i n e r Person trägt er diesen Namen; denn es ist nur e i n Sohn. Der Hl. Geist geht zwar auch vom Vater aus, aber nicht nach Art eines Sohnes, sondern auf eine andere Weise; er heißt deshalb nicht Sohn des Vaters, sondern Geist des Vaters.[3]

Johannes unterläßt es nicht, darauf aufmerksam zu machen, daß der Name der Vaterschaft nicht von uns aus auf Gott, sondern von Gott auf die Menschen übertragen worden ist, so daß die Vaterschaft im Himmel das Urbild der irdischen Vaterschaft ist, entsprechend dem Worte des Apostels: Ich beuge meine Kniee vor dem Vater, von dem alle Vaterschaft ist im Himmel und auf Erden (Eph. 3, 14).[4] Unser Autor will damit zweifellos nichts anderes sagen, als was der hl. Thomas mit einer Unterscheidung etwas deut-

---

[1] F. O. I, 10 (M 94, 837 C).

[2] F. O. I, 8 (M 94, 812 A); nach Gregor Naz., Or. theol. III, n. 16 ist der Name Vater *οὔτε οὐσίας ὄνομα . . . οὔτε ἐνεργείας*, wie Eunomius wollte, um im ersten Fall den Sohn als *ἑτεροούσιος*, im zweiten als *ποίημα* bezeichnen zu können; er ist vielmehr *σχέσεως* (*ὄνομα*) *καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν Υἱὸν ὁ Πατὴρ ἢ ὁ Υἱὸς πρός τὸν Πατέρα* (M 36, 93 C ff.).

[3] F. O. I, 8 (M 94, 829 C); I, 12 adi. (849 C): *Πατὴρ δὲ Υἱοῦ μόνου καὶ προβολεὺς τοῦ ἁγίου Πνεύματος.*

[4] F. O. I, 8 (M 94, 820 A); vgl. Athan., Contra Arian., Or. I, n. 23 (M 26, 60 C), wo derselbe Gedanke.

licher ausspricht: Vaterschaft und Zeugung werden früher von Gott ausgesagt als von den Geschöpfen der bezeichneten Sache nach (quantum ad rem significatam), wenn auch nicht der Art der Bezeichnung nach (quantum ad modum significandi).[1]

§ 11.

Die Proprietät des Vaters.

Die Proprietät des Vaters wird entsprechend seinem Namen *πατρότης* genannt; im Sohne entspricht derselben die *υἱότης*. Da unser Autor jedoch wie die Kappadozier fast stets nur drei Proprietäten der göttlichen Personen aufzählt, gebraucht er weit häufiger und mit Vorliebe das Wort *ἀγεννησία* für die Proprietät des Vaters, wobei dann diejenige des Sohnes mit dem Ausdruck *γέννησις* angeführt wird. Johannes schließt sich in seiner Vorliebe für die Aufzählung der Idiomata als *ἀγεννησία, γέννησις* und *ἐκπόρευσις* eng an Gregor von Nazianz an, der nach Holl stets dieses Schema festhält und nie die Ausdrücke *πατρότης* und *υἱότης* gebraucht (letzteres gilt auch von Gregor von Nyssa). Basilius hatte im engen Anschluß an die Hl. Schrift als Idiomata die *πατρότης* und *υἱότης* bezeichnet, für den Hl. Geist und seinen *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* aber noch keinen festen Terminus zur Bezeichnung des Idioma gewählt. Er zählt bisweilen auf *πατρότης, υἱότης, ἁγιαστικὴ δύναμις* oder *ἁγιασμός*. Er hat aber schon (und zwar als erster) gegenüber dem Arianismus, welcher die Agennesie als grundlegende Wesenseigenschaft betrachtete, darauf hingewiesen, daß mit den Worten *ἀγέννητος* und *γεννητός* Idiomata der Personen bezeichnet seien, „ein faktischer Meisterzug gegenüber den Arianern". Gregor von Nazianz hat diesen Gedanken erst voll ausgenützt und stets die Idiomata als *ἀγεννησία* und *γέννησις* bezeichnet; er hat ferner den Namen *ἐκπόρευσις* für das Idioma des Heil. Geistes in seine Formel aufgenommen, weil er in diesen Termini das beste Mittel fand, „den Einwänden der Arianer die Spitze abzubrechen." Gregor von Nyssa hat die Formel

---

[1] S. theol. p. I. q. 33. a. 2. ad 4um.

nicht in der gleichen Weise benutzt; er hat aber im Kampfe gegen die Macedonianer, welche Sohn und Geist als *ἀδελφοί* bezeichneten, das Idioma des Hl. Geistes bestimmter gefaßt, indem er mit Nachdruck den Sohn als *μονογενής* bezeichnete und den Ausgang des Hl. Geistes durch den Sohn scharf betonte.[1] Johannes schließt sich also am engsten an Gregor von Nazianz an, weicht aber insofern von ihm ab, als er auch die Termini *πατρότης* und *υἱότης* benützt. Hie und da erscheinen die Worte *πατρότης* und *ἀγεννησία* fast als promiskue gebraucht.[2]

Aus diesem gleichmäßigen Gebrauch von *πατρότης* und *ἀγεννησία* scheint zu folgen, daß man bei letzerer nicht lediglich an das Ungezeugtsein (ein rein negatives Moment), sondern auch an das positive Moment des Zeugens, die *πατρότης* als das implicite darin enthaltene, zu denken hat.

Bestätigt wird diese Auffassung durch folgende Erklärung, welche Johannes von *ἀγεννησία* und *γέννησις* gibt: Der Vater, so sagt er, entbehrt weder die Agennesie, *διότι γεγέννηκεν*, noch der Sohn die Gennesis, *ὅτι ἐγεννήθη ἐξ ἀγεννήτου*.[3]

---

[1] vgl. Holl, Amphilochius a. a. O., für Basilius S. 135 ff.; für Gregor v. Naz. S. 161 ff., 169 f.; für Gregor v. Nyssa S. 211 ff. Daselbst die Einzelnachweise.

[2] vgl. F. O. I, 8 (M 94, 828 D): *κατὰ πάντα ἕν εἰσιν ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα πλὴν τῆς ἀ γ ε ν ν η σ ί α ς καὶ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως.* Gleich darauf heißt es: *ἐν μόναις δὲ ταῖς ἰδιότησι τῆς τε π α τ ρ ό τ η τ ο ς καὶ τῆς υἱότητος καὶ τῆς ἐκπορεύσεως . . . τὴν διαφορὰν ἐννοοῦμεν.* Im gleichen Kapitel (824 B) wird von der *ἀ γ ε ν ν η σ ί α*, *γέννησις* und *ἐκπόρευσις* gesagt: *ἐν ταύταις γὰρ μόναις ταῖς ὑποστατικαῖς ἰδιότησι διαφέρουσιν ἀλλήλων αἱ ἅγιαι τρεῖς ὑποστάσεις.* Die *ἀγεννησία* ist ferner genannt F. O. I, 2 (94, 792 C); I, 8 (817 A); Hom. in Sabb. sct. n. 4 (M 96, 605 A), wo ebenfalls nur drei Idiomata genannt sind. Eine Ausnahme macht De duab. volunt. n. 33 (M 95, 169 C), wo es heißt: *οὐδὲν δὲ ὑποστατικὸν ἐν τῇ ὑπερουσίῳ θεότητι, εἰ μὴ τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ γεννητικὸν τοῦ Πατρός, τὸ γεννητὸν τοῦ Υἱοῦ καὶ τὸ ἐκπορευτὸν τοῦ ἁγίου Πνεύματος.* In einer ähnlichen Stelle in der Schrift Gegen die Nestorianer n. 48 (Tüb. theol. Quartalschr. a. a. O. S. 580) wird dagegen wieder nur *τὸ ἀγέννητον* als *ἰδίωμα τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως* bezeichnet.

[3] F. O. I, 8 (M 94, 829 D).

Diese Stelle zeigt, daß unter Agennesie die *πατρότης* (aktive Generatio) mitgedacht ist, ja, daß an sie in erster Linie gedacht ist, da von der Agennesie, insofern sie gleich Ungezeugtheit ist, nicht gesagt werden kann, daß sie auf der Zeugung beruht. So erklärt sich, warum so oft die Eigentümlichkeiten scheinbar unvollständig oder weniger korrekt als *ἀγεννησία, γέννησις* und *ἐκπόρευσις* aufgezählt werden.

Bei näherer Betrachtung finden wir einen ganz einleuchtenden Grund, weshalb bei der Aufzählung von nur drei Eigentümlichkeiten lieber die Agennesie als Proprietät des Vaters genannt wird. Wir werden auf denselben geführt, wenn wir beachten, daß die Agennesie nur dem Vater beigelegt wird, während doch auch der Hl. Geist ungezeugt ist, da er nicht nach Art eines Sohnes (*υἱικῶς*) ausgeht. Die Agennesie wird demnach nicht gefaßt als Gegensatz zum spezifischen Begriff des Gezeugtseins, sondern als Gegensatz zu jeder Art des Hervorgangs; sie ist folglich gleichbedeutend mit Ursprungslosigkeit. So definiert auch Johannes selbst: Der Vater ist ungezeugt; denn er ist nicht aus einem anderen, noch hat er etwas von dem, was er besitzt, aus einem anderen; aus sich selber hat er nämlich das Sein.[1]

Dadurch nun, daß der Vater als absolut ursprungslos bezeichnet ist, ist er zugleich charakterisiert als die erste Person, als die *αἰτία προκαταρκτική*, als die *ἀρχή*, das Urprinzip, die Quelle und Wurzel, aus der die anderen Personen hervorgehen. Es liegt im Begriff der Agennesie nicht bloß ein negatives Moment, wie es der Fall wäre, wenn sie vom Hl. Geist ausgesagt würde, sondern auch das genannte positive. Dies deutet unser Autor an, wenn er an der obigen Stelle fortfährt: Er selbst ist vielmehr für alles Prinzip und Ursache des Seins, und wenn er dies sofort bezüglich des Sohnes und Hl. Geistes näher präzisiert.[2]

---

[1] ebda 821 D; 817 D wird sogar ausdrücklich gesagt: *μόνος γὰρ ὁ Πατὴρ ἀγέννητος· οὐ γὰρ ἐξ ἑτέρας ἐστὶν αὐτῷ ὑποστάσεως τὸ εἶναι.* vgl. auch F. O. I, 13 (M 94, 856 C).

[2] F. O. I, 8 (821 C f.). Daß Johannes nicht allein steht mit seiner Auffassung, zeigt z. B. Bonaventura, der in seinen weitläufigen Erörterungen

So begreifen wir, warum Johannes mit Vorliebe das Wort *ἀγεννησία* gebraucht statt *πατρότης*. Es gibt nämlich einen volleren Begriff der ersten Person. Während in dem Wort *πατρότης* der Vater nur als Prinzip des Sohnes charakterisiert ist, liegt im Wort Agennesie ausgedrückt, daß er Prinzip der beiden Personen ist. Wenn bloß drei Proprietäten aufgezählt werden und an erster Stelle statt der *ἀγεννησία* die *πατρότης* genannt würde, so wäre die Beziehung des Vaters zum Hl. Geist, auf die sonst ein so großer Nachdruck gelegt wird, ganz übergangen.

§ 12.

Der Vater als die einzige *αἰτία* nach der griechischen Auffassungsweise.

Was durch die Proprietät der Agennesie zwar dem Inhalt nach positiv, der Form nach negativ ausgesprochen, findet seinen positiven Ausdruck in der Bezeichnung des Vaters als der einzigen *αἰτία* oder *ἀρχή*.

Es ist bekannt, daß die Griechen das Wort *αἰτία* in dem weiteren Sinne von Prinzip nehmen; so noch das Unionsdekret von Florenz.[1] Während aber hier der Sohn als *αἰτία* des Hl. Geistes bezeichnet wird, behält Johannes dies Wort dem Vater allein vor. *Μόνος γὰρ αἴτιος ὁ Πατήρ*.[2] Gleichbedeutend mit *αἰτία* wird *ἀρχή* genommen. Nur ist zu beachten, daß das Wort *ἀρχή* in verschiedenem Sinne

über die innascibilitas (in Sent. l. I, dist. 28. a. 1. q. 1) sagt: Ingenitus importat nullo modo esse ab alio et ita primitatem ac per hoc fontalem plenitudinem. q. 3. ad 3um bestreitet er allerdings, daß die Innascibilitas bei dem Damaszener proprietas personalis (personbildend) sei.

Der hl. Thomas kennt auch diese Auffassung, lehnt sie aber ab (S. theol. p. I, q. 33. a. 4. ad 1um), quia sic innascibilitas non esset alia proprietas a paternitate et spiratione, sed includeret eas. Für den lateinischen Sprachgebrauch hat Thomas recht; im griechischen Sprachgebrauch liegt aber gerade das vor, was er als Konsequenz bezeichnet.

[1] Siehe Heinrich, Dogmatik. 4. Bd. S. 402; Denzinger 691; cf. Thomas, S. theol. p. I, q. 33. a. 1. ad 1um.

[2] F. O. I, 12 adi. (M 94, 849 B); ähnlich I, 8 (809 B): *εἰς ἕνα Πατέρα, τὴν πάντων ἀρχὴν καὶ αἰτίαν*; 829 A: *εἰς ἓν αἴτιον Υἱοῦ καὶ Πνεύματος ἀναφερομένων*; 832 B: *τὸν Υἱὸν οὐ λέγομεν αἴτιον*.

gebraucht werden kann, nämlich, wie Johannes in seinem Dialog mit dem Manichäer aufzählt, der Zeit, dem Raume, der Würde nach, ferner von dem, was der Natur nach, und dem, was der Ordnung nach früher ist, endlich der Ursache nach (*κατ' αἰτίαν, κατὰ τὸ αἴτιον*) und zwar in dreifacher Weise: entweder von der natürlichen Ursache, wie der Vater *ἀρχή* des Sohnes genannt wird, von der bewirkenden Ursache wie der Schöpfer *ἀρχή* der Schöpfung heißt, und schließlich von der vorbildlichen Ursache, wie das Abgebildete Ursache des Bildes ist.

Wenn nun der Vater *ἀρχή* des Sohnes und Hl. Geistes genannt wird, so geschieht das nicht der Zeit nach, sondern *κατ' αἰτίαν*, da der Sohn und der Hl. Geist aus dem Vater sind. Näher bestimmt, ist der Vater das natürliche Prinzip des Sohnes und Hl. Geistes.

Wie als *μόνος αἴτιος*, so wird der Vater auch als die einzige *ἀρχή* bezeichnet.

Den Grund dafür, daß dies Wort dem Vater allein vorbehalten bleibt, sehen wir am besten an der angedeuteten Stelle aus dem Dialog mit dem Manichäer. Der Behauptung gegenüber, daß es zwei Prinzipien gebe, stellt Johannes den Satz auf, es könne nur ein vollkommenes Prinzip geben. Vollkommenes Prinzip ist nämlich nur das, was nach all den oben angeführten Beziehungen prinziplos (*ἄναρχος*) ist. Wenn man aber zwei Prinzipien (*δύο ἀρχαὶ ἄναρχοι*) behauptet, so hat man schon die Vollkommenheit des Prinzips aufgegeben; denn die Zahl „zwei" ist nicht *ἀρχή*; es gibt vielmehr etwas, was der Natur nach früher (*φύσει πρότερον*) ist, nämlich die Zahl „eins". Die *ἀρχή* der Zwei ist die Monas. So darf der Manichäer nur eine *ἀρχή* behaupten, wenn dieselbe vollkommen sein soll.

Ebenso hält dann aber auch Johannes (der Orthodoxe in unserm Dialog) an der einen *ἀρχή* fest. Dem Einwurf des Manichäers gegenüber, wie er denn sagen könne, man müsse mit der Monas anfangen, da er doch drei Personen behaupte, erklärt er, er behaupte allerdings drei Personen, aber nur eine *ἀρχή*, nämlich den Vater, der *ἀρχή* des Sohnes und Hl. Geistes ist. Es handelt sich also, wie der ganze

Zusammenhang ergibt, um die *ἀρχὴ ἄναρχος*, eine *ἀρχή*, die in keiner Weise eine andere *ἀρχή* zuläßt. Diese *ἀρχὴ ἄναρχος* kann natürlich nur eine sein.[1]

Denselben Sinn hat es, wenn der Vater als *μόνος αἴτιος* bezeichnet wird oder auch, wenn der Vater einfachhin die *αἰτία* des Sohnes und des Hl. Geistes genannt wird.

Das Wort *αἰτία* hat in diesem Zusammenhang die Bedeutung des ersten, selbst nicht prinzipiierten Prinzips, das die Griechen sonst als *αἰτία προκαταρκτική* bezeichnet haben.[2] Johannes bringt den Gedanken vom nicht prinzipiierten Prinzip zum Ausdruck in den beiden dem Vater beigelegten Prädikaten: *ἄναρχος* und *ἀναίτιος*. Hinsichtlich des ersteren ist jedoch zu bemerken, daß es zweideutig ist, wie ja auch die Arianer sich desselben bedienten, um mit ihren Sophismen die Gottheit des Logos anzugreifen. Johannes gibt eine genaue Unterscheidung der Bedeutungen: *ἄναρχος* kann gleichbedeutend sein mit *ἀναίτιος* und kommt in diesem Sinne nur dem Vater als Prädikat zu; es kann aber vom Anfang der Zeit genommen sein, ist dann gleichbedeutend mit *ἀΐδιος* und kommt so auch dem Sohne zu, der ja der Urheber der Zeiten ist. Da unser Autor das Wort in beiden Bedeutungen anwendet, so ist im einzelnen stets aus dem Zusammenhang der Sinn des Wortes zu bestimmen.[3] Daß

---

[1] Dialogus contra Manichaeos n. 3 f. (M 94, 1509 ff.); vgl. F. O. I, 5 (M 94, 801 C): *φυσικὴ ἀνάγκη μονάδα εἶναι δυάδος ἀρχήν*.

[2] vgl. Petav., De Trin. l. VII, c. 10. n. 14. Basilius bezeichnete den Vater als *αἰτία προκαταρκτική* mit Rücksicht auf die Erschaffung; siehe M 94, 849, Anm. 38.

[3] F. O. I, 8 (M 94, 829 C). Wie die Arianer das Wort *ἄναρχος* mißbrauchten, siehe z. B. Athanas., De Syn. n. 15 (M 26, 705 D), n. 16 (708 D); Epiphan., Adv. Haeres. 69, 6 (M 42, 212 B); de Régnon III, 255. Über den verschiedenartigen Gebrauch bei Johannes siehe De Trin. n. 2 (M 95, 11), wo gesagt ist, Vater und Sohn seien nicht *δύο ἄναρχα*, d. h. nicht beide prinziplos, während im Hymnus auf den hl. Basilius (M 96, 1371 C) gerühmt wird: *Ἄναρχον τὸν Πατέρα, συνάναρχον τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκήρυξας*, wo *ἄναρχος* offensichtlich im Sinne von anfangslos genommen ist. Denselben Sinn hat es in der Definition der Hypostase in der Trinität als *ὁ ἄναρχος τρόπος τῆς ἑκάστου ἀϊδίου ὑπάρξεως* (M 94, 669 A). In der Doxologie der Sacra Parallela (M 95,

mit der Behauptung der einen ἀρχή oder αἰτία nicht jede Mitwirkung des Sohnes bei der Hauchung des Hl. Geistes ausgeschlossen werden soll, zeigt die besondere Untersuchung über den Ausgang des Hl. Geistes nach der Lehre unseres Autors.

Nur auf den Charakter des Vaters als Prinzip ist es zurückzuführen, wenn vom Vater gesagt wird, er sei größer als der Sohn; es wird damit in keiner Weise dem Vater ein Vorrang bezüglich der Zeit oder der Natur zugeschrieben.[1] Ebenso erklärt es sich, wenn der Vater ὁ ἐπὶ πάντων Θεός genannt wird.[2]

Der Gedanke, welcher in der Benennung des Vaters als einziger αἰτία oder ἀρχή ausgesprochen ist, findet einen bildlichen Ausdruck in der Bezeichnung des Vaters als Quelle der anderen Personen oder auch als Quelle der Gottheit.

So wird er genannt πηγὴ καὶ αἰτία Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος und in etwas dunklerer Wendung πηγὴ γεννητικὴ καὶ προβλητικὴ τοῦ ἐν αὐτῇ κρυφίου ἀγαθοῦ,[3] erzeugende und hervorbringende Quelle des in ihr verborgenen Guten.

Als „überwesentliche Sonne, Abgrund von Wesenheit, Verstand, Weisheit, Macht, Licht, Gottheit" besitzt der Vater alle göttlichen Vollkommenheiten; dieselben sind in ihm gleichsam verborgen; als Quelle des Sohnes und des Heil. Geistes oder, um ohne Bild zu sprechen, als „Erzeuger des Logos und Hervorbringer (προβολεύς) des Hl. Geistes" teilt er all seine Gutheit, seine Gottheit usw. den anderen Personen mit, so daß in ihnen gleichsam offenbar wird, was im Vater wie in einer Quelle verborgen war.

Wird der Vater also „Quelle der Gutheit" genannt, so soll dieser Ausdruck selbstverständlich nicht besagen, daß die Gutheit von ihm produziert sei, sondern, daß diese Gut-

1069 B) wird der Sohn σύναρχος genannt, was gewiß nicht zu übersetzen ist: qui ex eodem ac ipse (sc. Spiritus sanctus) principio est, sondern einfach „Mitherrscher" heißt.

[1] F. O. I, 8 (M 94, 820 C).

[2] De scta Trinitate n. 2 (M 95, 12 C); vgl. Petav., De Trin. l. II, c. 9. n. 10.

[3] F. O. I, 12 adi. (M 94, 849 B, 848 D).

heit vom Vater als dem Prinzip durch die Prozessionen den anderen Personen mitgeteilt wird.[1]

In den zuletzt besprochenen Prädikaten kommt schon die griechische Auffassungsweise der Trinität deutlich zum Ausdruck. Es obliegt uns jedoch, noch etwas näher nachzuweisen, daß die Person des Vaters bei unserem Autor tatsächlich die Stellung einnimmt, die wir ihm in der griechischen Auffassungsweise zugeschrieben haben.

Insbesondere sehen wir dem Vater den Namen *Θεός*, wenn auch nicht ausschließlich, so doch mit besonderer Emphase beigelegt, und dann den Vater mit dem *εἷς Θεός* des Symbolums identifiziert.

Nachdem Johannes aus der Vernunft bewiesen hat, daß Gott ist und daß nur ein Gott ist, geht er zum Beweis für die Existenz des Logos und des Hl. Geistes über, nimmt aber nicht, wie man erwarten könnte, die Natur zum Ausgangspunkt, sondern die Person des Vaters. „Dieser eine und einzige Gott“, so beginnt er, ist nicht ohne Logos. Der Logos, den er besitzt, ist aber nicht ein solcher, der keine eigene Subsistenz hätte, der angefangen hätte zu sein oder aufhörte. Da „Gott“ immer ist und vollkommen ist, hat er auch ein Wort, das vollkommen, subsistierend, ewig, lebendig ist und alles besitzt, was der „Erzeuger“ hat . . . Dieser Logos Gottes (*ὁ Θεοῦ Λόγος*) ist durch das Fürsichbestehen verschieden von jenem, von dem er das Fürsichsein hat, der Natur nach jedoch ist er derselbe. Wie nämlich die allseitige Vollkommenheit im „Vater“ erkannt wird, so auch in dem aus ihm gezeugten Logos.[2] Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß hier *ὁ εἷς καὶ μόνος Θεός* und der *γεννήτωρ* und *Πατήρ* identifiziert sind.

Ebenso ist unter dem *Θεός* der Vater gemeint, wenn nachher im Beweise für die Existenz des Hl. Geistes die Rede von dem *Πνεῦμα Θεοῦ, τὸ συμπαρομαρτοῦν τῷ Λόγῳ*, das vom Vater ausgeht und im Sohne ruht, das sich weder von dem „Gott“, in dem es ist, noch von dem Logos, dem es Begleiter ist (*ᾧ συμπαρομαρτεῖ*), trennt.[3]

[1] vgl. ebda 848 C D; dazu Heinrich, Dogmatik, Bd. 4. S. 583.

[2] F. O. I, 6 (M 94, 801 f.). [3] ebda I, 7 (805 A B).

Ähnlich ist es, wenn gesagt wird, man dürfe nicht sagen, „Gott" (*ὁ Θεός*) sei ohne natürliche Fruchtbarkeit (*γονιμότης*), und diese dann als das Zeugen eines der Natur nach gleichen Sprosses aus sich selbst, das heißt aus der eigenen Wesenheit bestimmt wird. In diesem Sinne kommt die Fruchtbarkeit nur dem Vater zu.[1]

Kurz und prägnant kommt diese Auffassungsweise zum Ausdruck in der Schrift De scta Trinitate n. 2: E i n Gott, Vater des lebendigen Wortes, . . . Vater des eingeborenen Sohnes, und e i n Herr, einer aus einem, Gott aus Gott, Abdruck und Bild der Gottheit (offenbar der Gottheit, wie sie im Vater ist), . . . und e i n Hl. Geist, der aus „Gott" das Fürsichsein hat und durch den Sohn erscheint, nämlich den Menschen, vollkommenes Bild des Sohnes und Leben . . ., in dem offenbar wird Gott der Vater, der über alles und in allem ist, und Gott der Sohn, der durch alles (*διὰ πάντων*) ist. . . . Niemals fehlte dem Vater der Sohn, noch dem Sohn der Geist.[2]

Wir verweisen noch auf die Formulierung: *εἱς Θεὸς μετὰ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων*,[3] *Θεὸς καὶ ὁ Λόγος αὐτοῦ καὶ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ*,[4] *Θεὸς καὶ αἱ αὐτοῦ δυνάμεις*,[5] an die sich

[1] ebda I, 8 (812 B).

[2] De scta Trinitate n. 2 (M 95, 12 B C).

[3] De duab. volunt. n. 24 (M 95, 176 A).

[4] Adv. Nestorian. n. 42 (M 95, 221 B).

[5] De Hymno trisagio n. 7 (M 95, 40 B). Man könnte zum Beleg unserer Auffassung auch auf den Anfang des Kap. 8 der F. O. (M 94, 808 C) hinweisen, wo es heißt: *πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, μίαν ἀρχήν, ἄναρχον, ἄκτιστον, ἀγέννητον* etc., da es sofort nachher (809 B) vom Vater heißt: *ἀναίτιον καὶ ἀγέννητον μόνον ὑπάρχοντα*, da ferner unter den Prädikaten des *εἷς Θεός* aufgezählt wird: *αὐτοουσίαν ὡς μὴ παρ' ἑτέρου τὸ εἶναι ἔχουσαν ἤτοι τῶν ὅσα ἐστίν*, was in gleicher Weise (821 B) vom Vater gesagt wird, während es vom Sohne und Hl. Geist heißt, daß sie alles, was sie haben, aus dem Vater haben, auch das Sein (824 A). Falls das Wort *ἀγέννητον* an dieser Stelle sicher ist, ist diese Stelle sogar der beste Beweis für unsere Auffassung. Verstärkt wird er noch durch den Umstand, daß bei Theodoret genau dieselben Prädikate dem Vater beigelegt werden wie hier dem *εἷς Θεός* (vgl. oben S. 45, Anm. 1). Doch steht eine Schwierigkeit aus dem Kontext entgegen, da es heißt: *μίαν οὐσίαν . . . ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσι γνωριζομένην*

fast regelmäßig die Ausführung anknüpft, daß diese drei ein Gott sind. Gregor von Nyssa hat die Auffassung, die sich in diesen und ähnlichen Redewendungen ausprägt, kurz ausgesprochen in den Worten: *κυρίως τὸν ἕνα αἴτιον ὄντα τῶν αὐτοῦ αἰτιατῶν, ἕνα Θεόν φαμεν.*[1]

II.

Gott der Sohn.

§ 13.

Eigennamen und Proprietät des Sohnes.

Derjenige Name, welcher der zweiten Person im strengsten und eigentlichen Sinne als Eigenname zukommt, ist der Name Sohn. Demselben entspricht als Personenproprietät die *γέννησις*, passive Zeugung. Da das Wesen der Zeugung gewöhnlich nach Analogie der menschlichen Zeugung betrachtet wird, so erklärt sich, weshalb der Terminus des ersten Ausgangs in Gott Sohn genannt wird. Das ganz eigenartige Wesen der göttlichen Zeugung kommt in dem Attribut „der Eingeborene" zum Ausdruck; dasselbe besagt nach Johannes, daß „er allein nur aus dem Vater auf einzigartige Weise gezeugt ist."[2]

Der Eingeborene ist der Sohn, *ὁ Υἱός*, der einzige natürliche Sohn im Gegensatz zu denen, welche Söhne sind durch Adoption.[3]

(809 A). Vielleicht liegt aber hier nur ein Abweichen von dem ersten Gedanken infolge der Häufung der Prädikate vor. Vgl. noch Hom. in Sabb. s. n. 4 (M 96, 604 C).

[1] De commun. notion. (M 45, 179 C).

[2] *ὅτι μόνος ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς μόνως ἐγεννήθη* (F. O. I, 8 [M 94, 816 C]).

[3] vgl. Adv. Nestor. n. 31 (M 95, 204 C): *εἷς ἐστιν ὁ φύσει Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ὁ μονογενής*; nach n. 14 (196 A) und n. 19 (197 B) ist die Setzung des Artikels (*ὁ Υἱός*) bedeutsam; sie bezeugt ihn als den Eingeborenen, den einzigen, ewigen Sohn gegenüber solchen, die Söhne sind durch Adoption.

Während bei den lateinischen Vätern und besonders in der Scholastik neben dem Namen Sohn auch die Namen Verbum und Imago als Eigennamen der zweiten Person bezeichnet werden,[1] ist dies bei den Griechen bezüglich des letzteren ausgeschlossen, da auch der Hl. Geist Bild und zwar Bild des Sohnes genannt wird; bezüglich des Wortes *Λόγος* ist der Sprachgebrauch noch nicht so streng wie im Abendland, da dasselbe auch auf Gott überhaupt und infolgedessen auf alle drei Personen *κοινῶς* angewendet werden darf, ähnlich wie die Worte Weisheit, Macht, Geist;[2] jedoch kommt es in seiner Anwendung auf den Sohn fast einem Eigennamen gleich. Jedenfalls bedürfen die beiden Bezeichnungen des Sohnes als Logos und als Bild des Vaters einer genaueren Untersuchung.

Neben den Eigennamen gibt es verschiedene Benennungen, die im griechischen Sprachgebrauch ziemlich regelmäßig einzelnen Personen beigelegt werden. Es sind Bezeichnungen, die mit der Stellung der betreffenden Person in der Trinität zusammenhängen und übereinstimmen und deshalb die Personen charakterisieren, ohne jedoch Eigennamen im eigentlichen Sinne zu sein oder anderseits mit den Appropriationen im lateinischen Sprachgebrauch auf der gleichen Linie zu stehen. So wird der Sohn als einzige Weisheit, Macht und Wille des Vaters bezeichnet.[3] Diese Bezeichnungen werden unsere besondere Aufmerksamkeit fordern.

§ 14.

Der Logos.

Wenn man daran geht, die Bedeutung des Wortes Logos bei den griechischen Vätern zu untersuchen, ist es notwendig, sich zu erinnern, daß die Väter in einer Zeit des Kampfes lebten, nicht in einer Zeit, die Muße zur philosophischen Spekulation ließ. Für sie handelte es sich darum, das Dogma

---

[1] vgl. Thom., S. theol. p. I, q. 34 u. 35.

[2] F. O. I, 12 adi. (M 94, 848 C).

[3] ebda 849 A; vgl. auch Gregor Naz., Or. IV, 19 (M 36, 128 C), der nur den Namen „Sohn“ als Eigennamen zu betrachten scheint.

gegenüber den vielgestaltigen Aufstellungen der Häretiker zu verteidigen, nicht aber, hohe Spekulation über die Zeugung des Wortes anzustellen oder gar ein einheitliches System über die Ausgänge des Sohnes und Hl. Geistes herzustellen, wie es in der Scholastik geschah.

Im Gegenteil verweisen sie vorwitzigem Forschen gegenüber mit Vorliebe auf die Unerforschlichkeit des Geheimnisses, insbesondere darauf, daß der Modus der göttlichen Zeugung und der Prozessio des Hl. Geistes uns unbekannt sei.[1]

Auch Johannes von Damaskus, den man doch den griechischen Scholastiker nennt, hat darin keine Änderung gebracht. Wenn auch das Urteil, daß sein Werk das gänzliche Ermatten spekulativer Kraft verrate,[2] zu weit geht, so ist es doch richtig, daß er nirgends sich bemüht, einen spekulativen Erklärungsversuch der Trinität zu bieten, der über die Leistungen seiner Vorgänger hinausgeht, getreu seinem Programm: „Von mir aus werde ich nichts sagen.“[3] Er faßt ja nur die griechische Tradition zusammen. So wandelt er auch in der Erklärung des Wortes Logos in den Bahnen seiner Vorgänger.

Da das griechische Wort λόγος vieldeutig ist, fragen wir zunächst, welche Bedeutung dasselbe bei Johannes im Kreatürlichen hat, um dann zu sehen, in welchem Sinne es von der zweiten göttlichen Person gebraucht wird.

1. Im ersten Buch De Fide Orthodoxa zählt er drei Bedeutungen des Wortes λόγος im Endlichen auf:

a) Logos ist die natürliche Bewegung (κίνησις) des Geistes (νοῦς), in der derselbe tätig ist, denkt und urteilt. Der Logos in diesem ersten Sinn ist wie ein natürliches Erzeugnis (γέννημα = Zeugungsprodukt) des Geistes, das auf natürliche Weise immer aus ihm hervorquillt (ἀεὶ πηγαζόμενον), gleichsam sein Licht und Abglanz (ἀπαύγασμα).

---

[1] vgl. z. B. Epilog zu De Haeres. (M 94, 780 B) u. F. O. I, 8 (816 C); siehe de Régnon III, S. 263; IV, S. 112.

[2] Huber, Philosophie der Kirchenväter, München 1859, S. 360.

[3] Prologus zu Fons Scientiae (M 94, 857 A).

b) Logos ist sodann das im Herzen gesprochene Wort; es heißt *λόγος ἐνδιάθετος*.

c) Logos ist endlich der Bote des Gedankens (*ἄγγελος νοήματος*) und heißt als solcher *λόγος προφορικός*.

Alle drei Arten des Logos sind Kräfte (*δυνάμεις*) der Seele, die keine eigene Subsistenz besitzen.[1]

Die beiden letzteren Arten finden im 2. Buch eine nähere Erklärung.

Im *νοῦς* findet eine Reihe von Bewegungen statt, die von Stufe zu Stufe zu höherer Vollkommenheit aufsteigen. Die höchste derselben heißt *διαλογισμός* (Erwägung) und wird auch *λόγος ἐνδιάθετος* genannt. Dieser wird danach definiert als allseitige (vollste) Bewegung der Seele, die in dem überlegenden Teil der Seele ohne Aussprache vor sich geht.[2] Aus dem *λόγος ἐνδιάθετος* geht der *λόγος προφορικός* hervor, das ist die durch die Zunge gesprochene Rede. Er ist Bote des Gedankens (*ἄγγελος νοήματος*). Mit Rücksicht auf die erste Art des Logos heißen wir vernünftige Menschen (*λογικοί*), auch die Stummen; mit Rücksicht auf die zweite Art redende Menschen (*λαλητικοί*). Als Beispiel für die erste Art wird angeführt, daß wir oft stillschweigend eine ganze Rede in uns durchgehen oder im Traum uns unterhalten.[3]

An einer anderen Stelle wird der Unterschied zwischen *νοῦς* und *λόγος* dahin bestimmt, daß der *νοῦς* theoretisch,

---

[1] F. O. I, 13 (M 94, 857 A). Es ist zu bemerken, daß *νοῦς* bisweilen gleich „Verstand", bisweilen gleich „Geist" (mens) genommen ist. Nach F. O. III, 18 (M 94, 1072 D) liegt die Gottebenbildlichkeit des Menschen im *νοῦς* = mens; diese Gottebenbildlichkeit aber zeigt sich im *νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον* (F. O. II, 12, [M 94, 920 B]); anderseits ist *νοῦς* als *δύναμις γνωστική* bezeichnet (F. O. II, 22, [M 94, 941 C]).

[2] *κίνημα ψυχῆς πληρέστατον ἐν τῷ διαλογιστικῷ γινόμενον ἄνευ τινὸς ἐκφωνήσεως* (F. O. II, 22 [M 94, 944 A]).

[3] F. O. II, 21 u. 22 (M 94, 940 B u. 944 A); cap. 22 wird folgende Stufenleiter von Vorgängen im Denkvermögen aufgestellt. Die erste Bewegung (*κίνησις*) des *νοῦς* ist das Nachdenken (*νόησις*). Das Nachdenken über eine bestimmte Sache heißt *ἔννοια*, auch *διάνοια*, d. h. Überlegung; sie beurteilt, was wahr und falsch ist. Die *διάνοια* hat verschiedene Stufen: die Beherzigung (*ἐνθύμησις*), die Besinnung (*φρόνησις*), schließlich, wenn sie sich erweitert, die Erwägung (*διαλογισμός*), die auch innerliche Rede (*λόγος ἐνδιάθετος*) genannt wird (944 A).

der λόγος praktisch ist, der νοῦς theoretisch als das Nachdenken darüber, wie das Seiende sich verhält, der λόγος praktisch als die Beratung (τὸ βουλευτικόν), welche die rechte Norm für das Handeln bestimmt; νοῦς ist dasselbe wie σοφία, λόγος dasselbe wie φρόνησις.[1] Auch in der oben genannten Stelle wurde der λόγος als Erweiterung der φρόνησις bezeichnet, so daß auch dort schon der λόγος als praktisch gedacht zu sein scheint.

Das Wort Logos finden wir also in mehrfachem Sinn erklärt; dem entspricht, daß λόγος bald als δύναμις, bald als ἐνέργεια, dann wieder als κίνησις und κίνημα bezeichnet wird, ohne daß eine strenge Scheidung der Begriffe zu erkennen wäre. Die drei Arten des Logos, wie wir sie oben charakterisiert haben, werden als δυνάμεις der Seele bezeichnet, die keine eigene Subsistenz haben; die δυνάμεις wiederum werden genannt ἐνέργειαι, die ihrerseits sowohl δυνάμεις als auch κινήσεις sind,[2] so daß es nicht möglich ist, aus der Anwendung der Bezeichnungen δύναμις, ἐνέργεια oder κίνησις auf die verschiedenen Arten des Logos eine nähere Bestimmung derselben zu gewinnen. Bemerkenswert ist jedoch, daß der λόγος ἐνδιάθετος beide Male als κίνημα (nicht als κίνησις) definiert wird. De Régnon will darin ausgedrückt finden, daß der λόγος ἐνδιάθετος bei Johannes gedacht sei als terminus einer Bewegung (κίνησις), nämlich der ersten Art des Logos, die als κίνησις bezeichnet wird, καθ' ἣν κινεῖται καὶ νοεῖ καὶ λογίζεται, daß somit der λόγος ἐνδιάθετος dem verbum cordis, dem formellen Begriff bei den Lateinern, die erste Art des Logos aber der Vernunft, insofern sie tätig ist, entspräche.[3] Ob mit Recht? Uns will scheinen, daß der λόγος ἐνδιάθετος auch noch als eine Form der Bewegung (κίνησις) des νοῦς gedacht ist, nur als die höchste, vollkommenste (κίνημα ψυχῆς πληρέστατον), als das innerliche Sprechen, nicht so sehr als das innerlich Gesprochene. Nur ist zu bemerken, daß auch

---

[1] F. O. II, 27 (M 94, 960 C). νοῦς ist hier in einem engeren Sinne genommen, etwa wie 941 D. Τὸ οὖν κριθὲν καὶ ὁρισθὲν ἀληθὲς νοῦς λέγεται.

[2] F. O. II, 23 (M 94, 950 A) und I, 12 (857 A).

[3] de Régnon III, 389 f.

schon die erste *κίνησις* als physisches Erzeugnis des *νοῦς* betrachtet wird (*τοῦ νοῦ φυσικὸν γέννημα, ἐξ αὐτοῦ ἀεὶ πηγαζόμενον*),[1] da sonst der Parallelismus mit dem göttlichen Logos als *γέννημα* des Vaters nicht zu verstehen wäre.

2. Fragen wir nun, in welchem Sinne in der griechischen Theologie und vor allem von unserem Autor das Wort Logos gebraucht wird, so hören wir aus seinem eigenen Mund die Mahnung: Da die hl. Dreifaltigkeit über jedes Bild und Gleichnis erhaben ist, so denke nicht an eine körperliche Zeugung, wenn du von einer Zeugung aus dem Vater hörst, vermute nicht ein körperliches Wort, wenn du vom Worte hörst, stelle dir nicht einen Wind oder Hauch vor, wenn du vom *Πνεῦμα* Gottes hörst, sondern bringe Ehre dar allein im Glauben, ohne neugierige Erforschung.[2] Auch sonst werden wir gemahnt, nicht an einen körperlichen Mund oder einen körperlichen Hauch zu denken, wenn diese Ausdrücke in der Hl. Schrift auf Gott angewendet werden, sondern sie in einer Gottes würdigen Weise zu verstehen.[3]

Daß das Wort *λόγος* in seiner Anwendung auf Gott bei Johannes nicht lediglich mit dem lateinischen verbum gleichgesetzt werden darf, ergibt sich schon daraus, daß dasselbe *κοινῶς* von allen drei Personen gebraucht werden kann.[4] Darüber, in welchem Sinne es als Quasi-Eigennamen der zweiten Person genommen werden muß, erhalten wir von unserem Autor nirgends ausdrücklichen Aufschluß. Da, wo er die Frage beantwortet, warum die zweite Person in der Gottheit „Wort und Abglanz" heiße, führt er keinen anderen Grund an als den, daß sie ohne Paarung, leidens- und zeitlos, ohne Fluß und Trennung aus dem Vater gezeugt ist. Danach wäre die Immaterialität der Zeugung, die Erhabenheit derselben über die menschliche Zeugung und das Ungetrenntsein des Erzeugten vom Erzeuger durch das Wort „Logos" aus-

---

[1] F. O. I, 12 (M 94, 857 A).

[2] Epilog zu De Haeres. (M 94, 780 B).

[3] Dialog. contra Manichaeos n. 9 (M 94, 1513 B).

[4] F. O. I, 12 adi. (M 94, 848 C); auch I, 12 (844 C). Gott ist *τῶν λογικῶς ὄντων λόγος*, . . . ist *λόγος, πνεῦμα, σοφία* und *δύναμις ὡς αἴτιος τούτων*.

gedrückt, während das Wort „Sohn“ und „Ebenbild“ gewählt wäre, um die Vollkommenheit, die vollkommene Gleichheit und die eigene Subsistenz der zweiten Person zu bezeichnen.[1] Damit ist über die Art, wie das Wort *Λόγος* zu fassen ist, nichts gesagt.

Ebensowenig erhalten wir darüber näheren Aufschluß, wo Johannes die verschiedenen Bedeutungen des Wortes aufzählt. An die Spitze stellt er den göttlichen Logos, den er bezeichnet als den immer wesenhaft mit dem Vater zugleich Seienden (*ὁ οὐσιωδῶς τῷ Πατρὶ ἀεὶ συμπαρών*); dann zählt er die drei Bedeutungen des kreatürlichen Logos auf, wie wir sie oben kennen gelernt haben. Ein Vergleich zwischen denselben und dem göttlichen Logos wird nicht angestellt, außer insofern der göttliche als w e s e n h a f t e r Logos in Gegensatz gesetzt wird zu den Arten des Logos im Endlichen, die accidentell sind.[2]

Ist nicht auf indirektem Wege, aus dem Zusammenhang, aus scheinbar nebensächlichen Bemerkungen usw., zu bestimmen, in welchem Sinne Johannes das Wort Logos genommen hat?

Zunächst erscheint der göttliche Logos bisweilen analog dem menschlichen *λόγος* im Sinne von Vernunftvermögen oder -tätigkeit gedacht, d. h. analog dem oben an erster Stelle genannten kreatürlichen Logos.

So besonders, wenn Sohn und Geist, wie es oft geschieht

---

[1] F. O. I, 8 (M 94, 816 C). Johannes steht mit dieser Erklärung des Namens *Λόγος* nicht allein. Ganz ähnlich Athan., Contra Arian. I, 28 (M 26, 69 B); de Synod. (765 D) heißt es: *Λόγος γάρ ἐστιν καὶ Σοφία τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱός, ἐξ ὧν τὸ ἀπαθὲς καὶ τὸ ἀμέριστον τῆς ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννήσεως γνωρίζεται.* Nach Greg. Naz., Or. theol. V, n. 20 (M 36, 129 A) besagt der Name *Λόγος*, daß sich der Sohn zum Vater verhält, wie das Wort zum Geist, *οὐ μόνον διὰ τὸ ἀπαθὲς τῆς γεννήσεως, ἀλλὰ καὶ τὸ συναφὲς καὶ τὸ ἐξαγγελτικόν* (mit letzterem Zusatz geht Gregor über den oben ausgesprochenen Gedanken hinaus). Auch nach dem hl. Thomas (p. I, q. 34. a. 2. ad 3um) dient der Name Verbum dazu, die perfectio der Zeugung anzuzeigen: ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur verbum.

[2] F. O. I, 13 (M 94, 857 A). Es ist zu beachten, wie immer das positive, nicht das spekulative Interesse zur Geltung kommt.

zur Veranschaulichung der Einheit des Wesens, in Parallele zu den Kräften (*δυνάμεις*) des menschlichen Geistes gestellt werden; ferner, wenn der Sohn als einzige *σοφία, λόγος, θέλησις, δύναμις* des Vaters bezeichnet wird. Die Gleichmäßigkeit des Ausdrucks verlangt, daß hier *λόγος* ebenso analog einer Potenz aufgefaßt wird wie *σοφία, θέλησις, δύναμις*. Der Übersetzer gibt es dementsprechend mit Ratio wieder.[1]

Auch die Prädikate, welche dem kreatürlichen Logos in seiner ersten Bedeutung als natürliche Bewegung (*κίνησις*) des *νοῦς* beigelegt werden, scheinen dafür zu sprechen, daß man den göttlichen Logos mit ihm in Parallele setzen darf. Er wird bezeichnet als natürliches Erzeugnis (*γέννημα*), das immer aus dem *νοῦς* quillt, als Licht und Abglanz desselben, lauter Prädikate, die ganz in gleicher Weise vom göttlichen Logos im Verhältnis zum Vater, dem *Νοῦς* in der Gottheit, gebraucht werden.[2]

In Analogie und doch auch wieder in Gegensatz ist der göttliche Logos mit unserem äußeren Wort gebracht, namentlich in der Stelle, wo Johannes den Beweis für die Existenz des Logos führt. Nachdem er aus dem Satze, den auch die Arianer zugestehen, daß Gott niemals *ἄλογος* war, abgeleitet hat, daß er also einen Logos haben müsse, stellt er zunächst die Unähnlichkeit und dann die Ähnlichkeit zwischen menschlichem und göttlichem Worte fest. (Insofern Logos im ersten Satze eher als Vernunftvermögen denn als Wort genommen zu sein scheint, kommt die Mehrdeutigkeit des Wortes hier ziemlich deutlich zur Geltung.) Das göttliche Wort ist nicht wie unser Wort subsistenzlos, hat nicht Anfang und Ende, ist nicht in die Luft ergossen wie das unsrige,[3] sondern hat eigene Subsistenz, ist lebendig und vollkommen. Der Grund dafür liegt in der Vollkommenheit der göttlichen Natur.

---

[1] F. O. I, 12 adi. (M 94, 849 A).

[2] siehe F. O. I, 13 (M 94, 857 A) und zum Vergleich I, 8 (816 B C).

[3] Aus diesem Grunde wird auch im Dialog. contra Manichaeos n. 9 (M 94, 1513 B) gesagt: *οὔτε ὁ Λόγος αὐτοῦ προφορικός* und wird es (De Haeres. n. 62 u. 65 [M. 94, 713 B und 717 A]) dem Sabellius und

Neben diesen Unähnlichkeiten bestehen doch auch große Ähnlichkeiten. Unser Wort, das aus dem Geist hervorgeht, ist weder ganz dasselbe wie der Geist, noch ganz verschieden von ihm; da es aus dem Geist ist, ist es unterschieden von ihm; insofern es aber den Geist zur Offenbarung bringt (*εἰς τοὐμφανὲς ἄγων*), ist es nicht etwas ganz anderes, sondern der Natur nach ein und dasselbe, nur dem Subjekt nach ist es verschieden. So ist es auch mit dem göttlichen Wort. Der Subsistenz nach ist es verschieden von demjenigen, von welchem es die Subsistenz hat; insofern es aber in sich alles zeigt, was in Gott-Vater erblickt wird, ist es der Natur nach identisch mit ihm.[1]

Man wird nicht verkennen können, daß hier das äusere Wort des Menschen zum Vergleich beigezogen ist. Der Vergleichungspunkt liegt wesentlich darin, daß das Wort das Innere zur Erscheinung bringt. Das Wort in Gott ist nicht *λόγος προφορικός* in dem Sinne wie das menschliche, das durch die Zunge und Sprache hervorgebracht wird, wohl aber, insofern der *λόγος προφορικός* Bote des Gedankens (*ἄγγελος νοήματος*) ist, da es die Aufgabe des Wortes ist, den Vater und was er hat, zu zeigen, zur Offenbarung zu bringen, ein Gedanke, der ganz dem griechischen Geist entspricht und in der Bezeichnung des Sohnes als Bild des Vaters noch besonders zum Ausdruck kommt.[2]

Dem inneren Wort gleicht das göttliche Wort insofern, als es im Geiste bleibt, ohne sich von ihm zu trennen. In

---

Paulus von Samosata als Häresie angerechnet, daß sie den Sohn als *λόγος προφορικός* auffaßten. Zur Auffassung des Sabellius ist jedoch zu bemerken, daß er nach Basilius, Contra Sabellian. Homilia 24, 1 (M 31, 601) den Logos mit dem *λόγος ἐνδιάθετος* vergleicht und diesen als *ἕξις* betrachtet, um nicht einen Personenunterschied zugestehen zu müssen. Dieser Logos ging zum Zweck der Erschaffung hervor (wurde *προφορικός*), kehrte aber wieder in den Vater zurück (vgl. Athan., Contra Arian. IV, 25 [M 25, 508 A]). Letzteres meint Johannes, wenn er sagt, Sabellius lehre den *λόγος προφορικός*.

[1] F. O. I, 6 (M 94, 804 A B).

[2] Näheres § 15: Der Sohn Bild des Vaters; vgl. die Erklärung Gregors v. Naz. (S. 123, Anm. 1), wonach der Sohn auch Logos heißt *διὰ τὸ ἐξαγγελτικόν*, und den Vergleich mit dem *λόγος προφορικός* bei Cyrill. Alex., Thesaurus, assertio VI (M 75, 80 C).

der Durchführung des Vergleichs spiegeln sich die Kämpfe wieder, die in früheren Jahrhunderten um die Auffassung des Logos geführt worden waren. Hatten die Sabellianer den göttlichen Logos mit dem λόγος ἐνδιάθετος verglichen, um den Personenunterschied zwischen Vater und Sohn leugnen zu können, so nahmen demgegenüber die Väter gerne den λόγος προφορικός zum Vergleich, um den Ursprung aus dem Vater und den realen Unterschied von demselben deutlicher hervorzuheben; hatten die Arianer den Vergleich mit dem äußeren Wort mißbraucht, um die Geschöpflichkeit des Sohnes zu beweisen, so betonte man wieder, daß der Logos als inneres Wort aufgefaßt werden müsse, um so die Wesenseinheit mit dem Vater hervorzuheben.[1]

Beide Momente sehen wir im obigen Vergleich berücksichtigt: den Unterschied und die Wesenseinheit. Es bestätigt sich damit, daß es den griechischen Vätern zunächst darum zu tun war, die Hauptsätze des Glaubens gegenüber den Angriffen zu verteidigen, nicht so sehr spekulative Erörterungen über die göttlichen Prozessionen anzustellen. Die Mehrdeutigkeit des Wortes λόγος kam ihnen dabei wohl zu statten, und sie benutzen es je nach der Lage der Kontroverse bald in dem einen, bald in dem anderen Sinne, jedoch mit einer gewissen Neigung, es im Sinne des λόγος προφορικός zu nehmen.

---

[1] Über sabellianischen Gebrauch des Wortes Logos siehe S. 124, Anm. 3; über arianischen Gebrauch desselben siehe Athanas., Contra Arian. I, 5 (M 25, 21 B), wonach Arius einen Logos in Gott annahm und einen anderen von Gott geschaffenen Logos. Athanasius wollte ihn daher weder λόγος προφορικός noch ἐνδιάθετος genannt wissen (Expositio fidei n. 1 [M 25, 201 A]). Vgl. de Régnon III, 390 ff.; Scheeben, Dogmatik. 1. Bd. S. 844; Janssens, Summa a. a. O. III, 485, welcher sagt: iuxta controversiae oportunitatem tum uno, tum altero vocabulo utebantur, cum aliqua propensione in λόγον προφορικόν (quatenus exterius prolatum arcana Patris manifestat). Auch Petavius gesteht zu (De Trin. l. VI, c. 9. n. 5), daß Gregor v. Nyssa in seiner Or. catech. und in Nachahmung desselben auch Johannes Damascenus und viele andere das Wort λόγος im Sinne von ratio und sermo ac verbum externum genommen haben.

3. Wir fragen noch, ob Johannes den lateinischen Gedanken von einer Selbstaussprache Gottes im Worte zum Ausdruck gebracht hat.

Obwohl unser Autor von einer Selbstanschauung Gottes redet („der gute und übergute Gott hatte nicht genug an der Anschauung seiner selbst“)[1] und obwohl Vorgänger von ihm einen solchen Gedanken nahegelegt hatten (Athanasius sagt: Woran erfreut sich der Vater als darin, daß er sich selbst in seinem Bilde schaut, welches der Logos ist?),[2] glauben wir, die Frage verneinen zu müssen.

Dorner hat gemeint, die Selbstanschauung, welche Johannes Gott zuschreibt, solle, so scheine es, die Trinität vermitteln; der Sohn scheine insofern für den Vater notwendig zu sein, als dieser sich in ihm sieht, sich die Selbstanschauung Gottes durch den trinitarischen Prozeß vollzieht; es scheine, daß Gott erst durch Sohn und Geist sich offenbar werde.[3] Wir können für eine solche Auffassung bei unserem Autor nirgends einen Anhaltspunkt finden. Allerdings sieht der Vater den Sohn und der Sohn den Vater und erforscht der Hl. Geist die Tiefen der Gottheit, wie Johannes schon im ersten Kapitel seiner Glaubenslehre ausspricht; auch mag die Selbstanschauung Gottes als gegenseitige Erkenntnis der göttlichen Personen gedacht sein; der Gedanke an die Selbstanschauung, der doch nur ganz nebenbei ausgesprochen ist (erst im 2. Buch bei der Lehre von der Schöpfung), wird aber nirgends benutzt, um daraus die göttlichen Prozessionen abzuleiten. Es handelt sich auch bei den göttlichen Prozessionen gar nicht um ein Sich-selbst-offenbarwerden Gottes (des Vaters), sondern, wenigstens

---

[1] F. O. II, 2 (M 94, 864 C): *οὐκ ἠρκέσθη τῇ ἑαυτοῦ θεωρίᾳ.*

[2] Athan., Contra Arian. I, 20 (M 26, 53 C); II, 82 (M 26, 864 B): *βλέπων ἑαυτὸν ἐν τῇ ἰδίᾳ εἰκόνι, ἥτις ἐστὶν ὁ Λόγος.* Atzberger (Logoslehre a. a. O. S. 126), will aus diesen und ähnlichen Stellen erschließen, daß bei Athanasius die immanente Zeugung aufgefaßt werde als ein Erkenntnisakt des absolut Seienden. Sie scheinen uns jedoch nur zu sagen, daß der Vater den Sohn kennt und an ihm als seinem Bilde sich erfreut, ohne zu sagen, auf welche Weise das Bild zustande kommt.

[3] Dorner, Grundriß der Dogmengeschichte, Berlin 1899, S. 205 ff. und Realenzyklopädie. 2. Aufl. 7. Bd. S. 31 ff.

in der griechischen Theologie, vielmehr um ein Sich-selbst-offenbarmachen,[1] wie insbesondere die Erörterung über den Sohn als Bild des Vaters und den Hl. Geist als Bild des Sohnes zeigen wird. Wir stimmen den Behauptungen Dorners gegenüber Langen zu, der sagt, Johannes habe den Grundgedanken in der Gotteslehre des Stagiriten von dem Sichselbstdenken Gottes, der bei der Trinitätslehre so leicht zu verwenden war, völlig außer Betracht gelassen und sich mit den spekulativen Ansätzen der früheren Väter begnügt.[2]

Noch bleiben zwei Bestimmungen des göttlichen Logos zu erwähnen. Offenbar im Anschluß an Gregor von Nazianz, nach welchem der Sohn eine kurzgefaßte und leichtzuverstehende Erklärung, eine stillschweigende Definition des Vaters ist, wird der Logos von Johannes *ὁ τοῦ Πατρὸς ὅρος* — definitio Patris — genannt. Man könnte aus diesem Ausdruck am ehesten erschließen, daß an eine Selbstaussprache des Vaters gedacht sei; doch legt Johannes selbst dieser Bezeichnung offenbar wenig Gewicht bei, so daß man aus ihr nicht leicht Schlüsse für seine ganze Auffassung ziehen kann.[3]

Gelegentlich wird sodann der Logos als aller Dinge Künstler — *παντοτεχνήμων Λόγος* — bezeichnet, womit die Beziehung desselben zur Kreatur als idea exemplaris derselben angedeutet zu sein scheint.[4]

Damit haben wir die Bedeutung des Wortes *Λόγος* in seiner Anwendung auf den Sohn Gottes bei Johannes erschöpft. Fassen wir das Resultat unserer Erörterungen zusammen, so können wir sagen: Johannes deutet nirgends an,

---

[1] vgl. F. O. I, 6 (M 94, 804 B): das Wort bringt den *νοῦς* zur Offenbarung (*εἰς τοὐμφανές*), der Sohn zeigt in sich alles, die ganze Vollkommenheit, die im Vater erkannt wird. Jedoch braucht dabei nicht eine Offenbarung nach außen gemeint zu sein. Wie bei Gregor v. Nazianz unter der *ἔκφανσις* an eine innertrinitarische Mitteilung zu denken ist, so zunächst auch hier (vgl. S. 81, Anm. 3).

[2] Langen, Johannes v. Dam. S. 108.

[3] Joh. Dam., Hom. I. in Dormit. (M 96, 704 A und 712 C): *ὁ τοῦ Πατρὸς ὅρος καὶ Λόγος;* vgl. dazu Gregor. Naz., Or. theol. IV, n. 20 (M 36, 129 A).

[4] Hom. in Nativ. B. M. V. (M 96, 655 A); dazu Gregor a. a. O.; F. O. II, 19 (M 94, 937 C) ist die Rede von *λόγοι τῶν τεχνῶν*.

daß das Wort *λόγος* in seiner Anwendung auf Gott uns den formellen Modus der göttlichen Zeugung offenbaren soll. Er sieht in demselben eine Bezeichnung, die besonders geeignet ist, die Eigenschaften der göttlichen Zeugung gegenüber fleischlichen Anschauungen zu verdeutlichen. Er bemüht sich deshalb auch nicht, unter den verschiedenen Bedeutungen des Wortes *λόγος* diejenige zu suchen, die (für unsere Auffassung wenigstens) in ihrer Anwendung auf die Gottheit am besten dem Charakter der zweiten Person entspricht; er benutzt vielmehr die verschiedenen Bedeutungen, je nach dem Stand der Frage, um das Wesen des göttlichen Logos möglichst allseitig zu beleuchten.[1] So viel wird sich allerdings aus den Erörterungen über den göttlichen Logos, insbesondere aus dem Beweis für die Existenz desselben ableiten lassen, daß der Sohn als Wort eine Beziehung des Ursprungs zum *Νοῦς* in der Gottheit (dem Vater) habe, insofern dieser *Νοῦς* als denkend gedacht ist.

§ 15.

Der Sohn Bild des Vaters.

Ähnliche Ergebnisse wie im vorhergehenden drängen sich uns auf, wenn wir die Bezeichnung des Sohnes als Bild des Vaters auf ihre Bedeutung untersuchen. Es ist hier sogleich zu bemerken, daß der Name Bild bei den Griechen und insbesondere bei unserm Autor nicht wie bei den Lateinern dem Sohne vorbehalten bleibt, sondern daß er auch dem Hl. Geiste beigelegt wird, jedoch nur in seiner Beziehung zum Sohn; der Hl. Geist ist Bild des Sohnes, wie der Sohn Bild des Vaters ist. Es ist also ein Unterschied in der griechischen und lateinischen Auffassung vorhanden, den wir wohl beachten müssen.

In der Erklärung des in Rede stehenden Titels kommt uns Johannes selbst zu Hilfe, indem er in seinen Reden über die Bilder den Begriff „Bild“ sowohl an sich wie auch in seiner Anwendung auf den Sohn genau darlegt.

---

[1] vgl. de Régnon III, 461 f.; Pesch, Theol. Zeitfragen, 2. Folge, S. 29 f.

In der ersten Rede definiert er den Begriff so: Bild ist ein Gleichnis, welches das Urbild wiedergibt, jedoch so, daß es auch einen Unterschied aufweist; denn das Bild ist nicht in allem dem Urbild gleich.[1]

In der dritten Rede ist diese Definition noch etwas erweitert. Danach ist ein Bild *ὁμοίωμα καὶ παράδειγμα καὶ ἐκτύπωμά τινος, ἐν ἑαυτῷ δεικνύον τὸ εἰκονιζόμενον.*[2]

Das Bild ist also einmal dem Prototyp ähnlich (*ὁμοίωμα*); jedoch ist es, wie sofort bemerkt wird, demselben nicht in allem gleich; denn etwas anderes ist das Bild, etwas anderes das Abgebildete. Wäre in keiner Weise ein Unterschied, so wären Prototyp und Bild nicht zwei verschiedene Dinge. Sogar wenn es sich um das natürliche Bild handelt, ist dies der Fall. Der Sohn, welcher ein natürliches Bild des Vaters ist (es ist hier an das Sohnverhältnis ganz allgemein gedacht), ist doch in etwas von ihm verschieden; denn er ist Sohn und nicht Vater.

Das Bild ist nicht bloß dem Urbild ähnlich, es hängt auch von ihm ab; es ist eine Ausprägung desselben (*ἐκτύπωμα*).[3]

Ein weiteres Charakteristikum des Bildes wird angegeben in der Zweckbestimmung. Es zeigt in sich das Abgebildete, oder deutlicher, es hat die Aufgabe, eine verborgene Sache zu offenbaren und zu zeigen, sei es, daß die Sache an sich unsichtbar, sei es, daß sie weit entfernt ist, sei es, daß sie in der Zukunft liegt. Das Bild geht demnach aus vom Urbild, um es zu offenbaren, weist aber zugleich auf das Urbild zurück, indem es uns veranlaßt, in ihm das Original, das Urbild zu betrachten.[4]

Durch diese Definition sind wir in den Stand gesetzt, die Bezeichnung des Sohnes in der hl. Dreifaltigkeit als Bild des Vaters zu verstehen.

---

[1] De Imag. or. I, n. 9 (M 94, 1240 C).

[2] De Imag. or. III, n. 16 (M 94, 1337 A f.).

[3] Nach dem hl. Thomas (S. theol. p. I, q. 35. a. 1), der sich hier auf Augustinus beruft, genügt nicht die similitudo speciei vel figurae, sondern es wird zum Begriff des Bildes verlangt die origo, quia, ut Augustinus dicit (De diversis quaest. quaestio 74; [M ser. lat. 40, 86]), unum ovum non est imago alterius, quia non est de illo expressum.

[4] *πᾶσα εἰκὼν ἐκφαντορικὴ τοῦ κρυφίου ἐστὶ καὶ δεικτική* a. a. O. 1337 B; vgl. de Régnon III, 324 ff.

Wir hören in denselben Reden über die Bilder folgendes: Das erste Bild ist das natürliche, ein Bild, das nicht durch Nachahmung entsteht, sondern seiner Natur nach das Urbild repräsentiert. Während der Mensch durch Nachahmung Bild Gottes ist, weil nach dem Bilde Gottes geschaffen, ist der Sohn (allgemein gesprochen) natürliches Bild. Das lebendige, natürliche, in nichts unähnliche Bild des unsichtbaren Gottes ist der Sohn, der in sich selbst den Vater trägt (1. Rede n. 9: *φέρων*) oder zeigt (3. Rede n. 18: *δεικνύς*), der in allem dem Vater gleich ist, ausgenommen das Ungezeugtsein und die Vaterschaft.[1]

Die verschiedenen Elemente, welche nach obiger Definition zum Begriff des Bildes gehören, finden sich hier alle. Der Sohn ist dem Vater in allem gleich. Er unterscheidet sich nur durch das Prinzipiiertsein von ihm. In letzterem Momente ist der Bedingung Genüge geleistet, daß sich das Bild vom Prototyp in irgend etwas unterscheiden muß. Die Einheit der Natur und der Personenunterschied ist demnach mit der Bezeichnung des Sohnes als Bild des Vaters gegeben,[2] der Arianismus wie der Sabellianismus damit wie durch ein zweischneidiges Schwert gleichzeitig getroffen.[3] Damit ist auch das Interesse gegeben, das Johannes wie seine Vorgänger an dieser Bezeichnung haben.

Die Abhängigkeit des Bildes vom Urbild ist ausdrücklich genannt, wenn der Vater *αἴτιον φυσικόν* des Sohnes genannt wird; jedoch ist unserem Autor der Gedanke fremd, daß nur auf dem Wege der Zeugung ein wahres Bild zustande

---

[1] Or. I, n. 9 (1240 C) und III, n. 18 (1337 C f.); vgl. Cyrill. Alex., Thesaurus, assertio X (M 75, 132 C), wo ganz ähnlich gesagt ist: *τοῦ Πατρὸς εἰκών ἐστιν ὁ Υἱὸς καὶ ἐν ἑαυτῷ δείκνυσι τὸν Πατέρα;* ebda assertio I (25 A): *τοῦ Πατρὸς εἰκὼν ἀπαράλλακτός ἐστιν ὁ Υἱός, ὡς ἐκεῖνον ἐν αὐτῷ φαίνεσθαι.*

[2] Kurz und präzis sagt Gregor v. Naz., Or. theol. IV, n. 20 (M 36, 129 B): *Εἰκὼν δὲ ὡς ὁμοούσιον, καὶ ὅτι τοῦτο ἐκεῖθεν, ἀλλ' οὐκ ἐκ τούτου Πατήρ.* Dieses Bild hat noch mehr *τὸ ἀπαράλλακτον ἢ τοῦ Ἀδὰμ ὁ Σήθ, καὶ τοῦ γεννῶντος παντὸς ὁ γεννώμενον.*

[3] vgl. Petav., De Trin. l. VI, c. 5. n. 20, der die Verwendung dieses Ausdrucks gegen beide Häresien zeigt.

kommen könne, wie dies die lateinische Auffassung festhält.[1] Auch die Zweckbestimmung des Bildes im allgemeinen, Verborgenes zu offenbaren, finden wir hier verwirklicht. Der Sohn trägt in sich und offenbart den Vater, der gerade hier im Anschluß an die Worte des Apostels *θεὸς ἀόρατος* (Kol. 1, 15) genannt wird, der also durch sein Bild gleichsam sichtbar werden muß. Dem entspricht, daß wir im Sohn den Vater sehen.

Wir finden also auch hier die doppelte Bewegung, die wir oben angedeutet fanden: der Sohn offenbart den Vater, den er in sich trägt, weist uns aber auch zugleich auf ihn zurück.

Die verschiedenen Momente, welche im Begriff des Bildes enthalten sind, findet Johannes in einigen Stellen der Hl. Schrift angedeutet: Die Unsichtbarkeit des Vaters in den Worten: Niemand hat Gott je gesehen (Joh. I, 18 u. 6, 46). Daß der Sohn Bild des Vaters ist, ist in Kol. 1, 15 gesagt. Bild des unsichtbaren Gottes nennt der Apostel hier den Sohn, um zu zeigen, daß er Gott, aber doch nicht der Vater ist, da er als Bild zwar die *ταυτότης*, ein und dieselbe Natur mit dem Vater hat, aber nicht der Vater selbst ist. Auch Hebr. I, 3 besagt das nämliche; er heißt nämlich *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*, weil er in sich selbst den Vater zeigt, entsprechend dem Wort: Wer mich sieht, sieht auch den Vater (Joh. 14, 9). Daß endlich der Sohn in sich den Vater repräsentiert, findet Johannes in der Unterredung des Herrn mit Philippus ausgesprochen, aus der auch die eben zitierte Stelle genommen ist (Joh. 14, 8 f.).[2] Der Sohn braucht den Aposteln den Vater gar nicht zu zeigen; wer den Sohn sieht, sieht auch den Vater.

---

[1] Vgl. Thomas, S. theol. p. I, q. 35. a. 2. ad 1um. Danach nehmen Johannes und die anderen Griechen „Bild" pro perfecta similitudine; nach lateinischer Auffassung muß die processio des Bildes das principium formale der similitudo sein; dies ist aber nur beim Sohn, nicht beim Hl. Geist der Fall, da dieser nicht ut verbum, sondern ut amor divinus hervorgeht; cf. Janssens a. a. O. S. 515.

[2] De Imag. or. III, n. 19 (M 94, 1340 A); zu Kol. 1, 15 vgl. Kommentar (M 95, 888 B); zu Hebr. 1, 2 ebda 932 A; zu Joh. 14, 8 siehe Adv. Nestorian. n. 42 (M 95, 220 A B).

Sowohl die Zweckbestimmung des Bildes, Verborgenes zu offenbaren, als auch die Stellen der Hl. Schrift, die zur Erklärung der Bezeichnung des Sohnes als Bild des Vaters beigezogen werden, zeigen, daß mit derselben, nach der Auffassung unseres Autors, nicht lediglich ein innertrinitarisches Verhältnis bezeichnet, sondern auch eine Beziehung des Sohnes zur vernünftigen Kreatur angedeutet werden soll.[1]

§ 16.

Der Sohn als Weisheit, Macht und Wille des Vaters.

Bezeichnungen für den Sohn, die der Erklärung einige Schwierigkeit bieten, liegen vor in den Worten unseres Autors: *οὐκ ἔστι τῷ Πατρὶ λόγος, σοφία, δύναμις, θέλησις εἰ μὴ ὁ Υἱός, ὅς ἐστιν ἡ μόνη δύναμις τοῦ Πατρός, ἡ προκαταρκτικὴ τῆς πάντων ποιήσεως,*[2] wonach der Sohn als die einzige Weisheit und Macht, als der einzige Wille des Vaters erscheint; ferner wenn der Sohn als *βούλησις* des Vaters bezeichnet wird.[3] Insbesondere sind die Bezeichnungen des Sohnes als *θέλησις* und *βούλησις* des Vaters dem an den lateinischen Sprachgebrauch Gewöhnten befremdlich.

Fragen wir nach dem Grund für diese Bezeichnungen des Sohnes, so liegt derselbe zunächst nicht in der theologischen Spekulation über innertrinitarische Verhältnisse, sondern in der Hl. Schrift, welche diese Bezeichnungen dem Sohne beilegt, oder im Gebrauch, den die hl. Väter von Stellen der Hl. Schrift, namentlich auch des Alten Testamentes, im Kampfe gegen die Häretiker machten.[4]

1. Bezüglich der Bezeichnung des Sohnes als *σοφία* und *δύναμις* des Vaters liegt dies klar zutage. Die Hl. Schrift nennt ja Christus Gottes Macht und Weisheit (*Θεοῦ δύναμιν καὶ Θεοῦ σοφίαν* 1. Kor. 1, 24). Die Väter haben gerade auf

---

[1] Näheres unten § 20: Der Hl. Geist als Bild des Sohnes.

[2] F. O. I, 12 adi. (M 94, 849 A).

[3] F. O. I, 13 (856 A).

[4] Athanasius berichtet (Contra Arian. or. I, 5 [M 26, 21 A ff.]), in welcher Weise Arius die Namen Logos, Weisheit und Macht erklärte. Er war es dann vor allem, der diesen Namen ihre wahre Bedeutung nach dem Sinne der Hl. Schrift zurückgab.

diese Stelle sich gerne berufen, um gegen die Arianer die Gleichewigkeit und Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater zu beweisen.[1] Wenn unser Autor mit Vorliebe die beiden Bezeichnungen des Sohnes als Weisheit und Macht zusammen nennt, so dürfte dies sich auf die genannte Stelle gründen.[2] Abgesehen von dieser Stelle kommen für den Namen Weisheit die zahlreichen Stellen aus den Weisheitsbüchern in Betracht, in denen die Weisheit als Person gedacht ist.

Als Gottes Macht findet Johannes die zweite Person in den Worten des Engels bei der Verkündigung bezeichnet. Unter der *δύναμις Ὑψίστου,* welche Maria überschatten soll, versteht er nämlich den Sohn. „Damals", so sagt er, „überschattete sie die persönliche Weisheit und Macht des höchsten Gottes, nämlich der Sohn Gottes."[3]

Die Väter haben aber auch viele Stellen des Alten Testamentes trinitarisch gedeutet, die in ihrem Wortsinn keinen Anhaltspunkt dafür bieten. In der Polemik gegen etwaige Leugner der Trinität aus dem Judentum war es natürlich, daß man aus dem Alten Testamente die Lehre vom Sohne und Hl. Geiste nachzuweisen suchte. Aber auch den Häretikern gegenüber konnte eine solche Berufung ganz wohl stattfinden, da dieselben vielfach auf dem gleichen Standpunkt in der Schrifterklärung standen wie die Väter.

So deutet z. B. Athanasius die Psalmstelle: Alles hast du in Weisheit gemacht (Ps. 103, 24) auf den Sohn; im Anschluß an Prov. 8, 14 nennt er den Sohn *τοῦ Πατρὸς ζῶσα βουλή.*[4] Der hl. Cyrillus von Alexandrien führt einmal die Bezeichnungen des Sohnes als *λόγος, βουλή, θέλημα* und

---

[1] Siehe ebda n. 11 (36 A); Or. III, 63 (457 A); vgl. Petav., De Trin. l. IV, c. 9, 1 f.; de Régnon III, 469.

[2] Er nennt den Sohn *ἡ ζῶσα σοφία καὶ δύναμις* (F. O. I, 8 [M 94, 812 A]); ähnlich De Trin. n. 2 (M 95, 12 B) u. a. and. Orten; auf die Stelle 1. Kor. 1, 24 verweist er ausdrücklich in dem Kommentar zu Kol. 1, 16—18 (M 95, 888 C): *Τῇ γὰρ σοφίᾳ πάντα ἐποίησεν ὁ Πατήρ, Χριστὸς δέ ἐστι Θεοῦ δύναμις καὶ σοφία.*

[3] F. O. III, 2 (M 94, 985 A); Adv. Nestorian. n. 1 (M 95, 189 A).

[4] Contra Arian. Or. IV, 4 (M 26, 473 A); Or. III, n. 63 (457 A).

δύναμις des Vaters auf folgende Schriftstellen zurück: *λόγος* heißt er in der Stelle: Im Anfang war das Wort usw. (Joh. 1, 1); *βουλή* in dem Wort des Psalmisten, das als an Gott Vater gerichtet zu denken ist: Nach deinem Willen (*ἐν τῇ βουλῇ σου*) hast du mich geführt (Ps. 72, 24); *θέλημα* in dem Vers: Herr, durch dein Wohlwollen (*ἐν τῷ θελήματί σου*) hattest du Kraft gegeben meiner Herrlichkeit (Ps. 29, 8); *δύναμις* in der Stelle: Gebiete, o Gott, deiner Kraft (*τῇ δυνάμει σου* Ps. 67, 29).[1]

Johannes von Damaskus deutet in ähnlicher Weise die Stelle: Alles hast du in Weisheit erschaffen (Ps. 103, 24) auf den Sohn;[2] ferner versteht er die Psalmverse: In Ewigkeit, o Herr, bleibet dein Wort (Ps. 118, 89), sodann: Er sandte sein Wort und heilte sie (Ps. 106, 20), und: Durch des Herrn Wort sind die Himmel gefestigt (Ps. 32, 6) von dem göttlichen Logos.[3] Jedoch empfindet er kein Bedürfnis, zu erklären, warum er dem Sohne die Bezeichnungen als *βούλησις* und *θέλησις* beilegt.

2. Finden die in Rede stehenden Bezeichnungen des Sohnes in der Verwendung der Hl. Schrift seitens der Väter ihre Erklärung, so bedarf doch die Frage noch eine nähere Erörterung, warum der Sohn die einzige Weisheit und Macht, der einzige Wille des Vaters genannt wird. Im lateinischen Sprachgebrauch appropriieren wir gewisse Attribute wie die Allmacht, Weisheit, Liebe u. a. einzelnen Personen, jedoch stets mit dem Zusatz, daß diese Attribute allen drei Personen gemeinsam sind.

---

[1] Cyrill. Alex., In Ioann. l. II, c. 5 (M 73, 324 B).

[2] vgl. S. 134, Anm. 3.

[3] F. O. I, 7 (M 94, 808 A B). Bezeichnend ist, wie Johannes (allerdings nicht als erster) den Hymnus, der unter dem Namen Trisagion bekannt ist, erklärt aus der Verbindung des Gesangs der Seraphim bei Is. 6, 3 und des Psalmverses 41, 3: Sitivit anima mea ad Deum, fortem, vivum, in welchen ebenfalls die drei Personen bezeichnet sein sollen. Daher *„ἅγιος ὁ Θεὸς“ καὶ Πατήρ, ἐξ οὗ Θεὸς ὁ Υἱὸς καὶ Θεὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· „ἅγιος ἰσχυρὸς“ ὁ Υἱὸς ἡ ἐνυπόστατος Θεοῦ δύναμις· „ἅγιος ἀθάνατος“ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ ζωοποιόν . . . ὁ γὰρ ἀεὶ ζῶν, ἀθάνατος.* De Hymno trisagio n. 3 (M 95, 28 D ff.): vgl. dazu ebda Anm. 3.

Demgegenüber scheint die griechische Theologie gewisse Attribute dem Sohn (andere, wie wir später sehen werden, dem Hl. Geiste) vorbehalten zu wollen. Am deutlichsten kommt dies bezüglich des Sohnes in der Schrift De Hymno trisagio zum Ausdruck. Dieser Hymnus darf nämlich nicht dem Sohne allein gewidmet werden. Auf den Sohn allein, sagt Johannes, singen wir dann einen Hymnus, wenn es sich um *ἐνδεικτικὰ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* handelt, z. B. um die Bezeichnungen Sohn Gottes, Wort, Weisheit Gottes, Macht, der aus dem Vater Gezeugte, der Gekreuzigte, der Auferstandene. Diese sind nämlich *ἐνδεικτικὰ τῆς μιᾶς ὑποστάσεως* und kommen in keiner Weise einer anderen Person oder der Gottheit (diese als Wesenheit gedacht) zu.[1] Wir müssen deshalb ein Verständnis der griechischen Auffassung, wie sie in der genannten Äußerung vorliegt, zu gewinnen suchen, um das Verhältnis derselben zu der lateinischen beurteilen zu können.

Da Johannes anderweitig so energisch betont, daß der Wille, die Macht, die Wirksamkeit des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes eine ist, ein und dieselbe im Sinne von numerischer Identität,[2] könnte man erwarten, daß er für die damit scheinbar im Widerspruch stehende Aufstellung eine Erklärung oder Begründung gäbe. Tatsächlich finden wir im näheren Zusammenhang keine derartige Erklärung; erst in einem späteren Kapitel wird dafür, daß der Sohn *βούλησις, σοφία* und *δύναμις* des Vaters ist, die kurze Begründung gegeben: Man darf nämlich bei Gott von keiner Beschaffenheit (*ποιότης*) reden, damit wir ihn nicht zusammengesetzt nennen aus Wesenheit und Beschaffenheit.[3]

3. Aber auch mit dieser Begründung ist keine volle Klarheit geschaffen, da sie, für sich betrachtet, dunkel bleibt. Erst im Lichte der griechischen Tradition gewinnt dieselbe ihre Bedeutung. Wir glauben, die beste Erläuterung für die

---

[1] ebda 28 B C.

[2] vgl. z. B. F. O. IV, 18 (M 94, 1181 C): *μία καὶ ἡ αὐτή, οὐχ ὁμοία, ἀλλ' ἡ αὐτὴ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος θέλησις, ἐνέργειά τε καὶ δύναμις;* ebenso F. O. I, 8 (809 A).

[3] F. O. I, 13 (M 94, 856 A).

Begründung beim hl. Athanasius zu finden, dem Johannes hier tatsächlich zu folgen scheint.

In seiner vierten Rede gegen die Arianer[1] benutzt Athanasius die Bezeichnungen des Sohnes als *Λόγος, σοφία* und *δύναμις* Gottes, um zu zeigen, daß derselbe nicht etwas vom Vater ganz Verschiedenes ist, wie die Arianer behaupteten,[2] daß er aber auch nicht identisch mit ihm ist, wie die Sabellianer wollten, daß er vielmehr aus dem Vater ist als wesenhafter Logos, subsistente Weisheit und Macht. Der Sohn kann nicht etwas vom Vater ganz Verschiedenes sein; denn entweder wäre er aus sich selbst (*ἀφ' ἑαυτοῦ ὑπέστη*) mit eigener Subsistenz und erst nachträglich mit dem Vater verbunden; dann wären zwei Prinzipien (*ἀρχαί*) vorhanden; es wäre eine Dyarchie oder Polyarchie eingeführt; der Sohn wäre nicht *ἴδιος Υἱός, ἰδία σοφία, ἴδιος Λόγος,* wie es doch die Bezeichnung desselben als Logos, Weisheit, Macht Gottes verlangt (er muß nämlich zu dem, dessen er ist, eine Beziehung haben), oder er wäre von Gott geschaffen und dann sein Logos genannt worden; dann wäre er ein Geschöpf (*κτίσμα*), nicht aus dem Vater, sondern von außen (*ἔξωθεν*) zu ihm in Beziehung gesetzt, deshalb wiederum nicht *ἴδιος Υἱός* usw., was er nur sein kann, wenn er aus der einen *ἀρχή* als wahrer Sohn, als Sohn der Natur nach, hervorgeht.

Weil aus der einen *ἀρχή*, kann der Logos, die Weisheit und Macht Gottes nicht unsubsistent (*ἁπλῶς σοφία καὶ Λόγος καὶ Υἱὸς* im Gegensatz zu *οὐσιώδης σοφία καὶ ἐνούσιος*

---

[1] vgl. zum folgenden Contra Arian. or. IV, n. 1—4 (M 26, 468 ff.).

[2] Wie die Arianer diese Bezeichnungen auffaßten, sehen wir Contra Arian. I, 5 (M 26, 21 A ff.). Es gab eine Zeit, wo Gott nicht Vater war, wo der Sohn, der Logos und die Weisheit noch nicht war, sondern *μόνος ὁ Θεός*. Als er uns erschaffen wollte, erschuf er einen (*ἕνα τινά*) und nannte ihn Logos, Weisheit und Sohn, um uns durch ihn zu schaffen. Es gab daher nach Arius zwei Weisheiten, zwei Logoi: eine Weisheit, die Gott eigen ist und zugleich mit ihm existiert (*ἰδία καὶ συνυπάρχουσα τῷ Θεῷ*), in welcher der Sohn erschaffen wurde und an der er teil hat, eine andere, die der Sohn ist, der wegen dieser participatio Weisheit genannt wird; ebenso gibt es einen Logos in Gott neben dem Sohn; dieser aber wurde Logos genannt wegen der participatio an dem Logos in Gott; ebenso ist es mit der *δύναμις*.

Λόγος καὶ ὢν Υἱός) sein; denn sonst wären Logos, Weisheit und Macht leere Namen, denen nichts entspricht, außer wenn man den Vater selbst als die Weisheit und den Logos bezeichnen will (*εἰ μὴ ἄν τις εἴποι αὐτοσοφίαν εἶναι καὶ αὐτολόγον τὸν Θεόν*). Dann hat man aber die Torheit des Sabellianismus: ein und derselbe ist dann *κατ' ἐπίνοιαν* (nur dem Denken nach) Vater und Sohn, gleichzeitig zeugend und gezeugt, ein und derselbe sein eigener Vater und Sohn, Vater als Weiser (*σοφός*), Sohn als Weisheit — oder aber Logos, Weisheit und Macht werden als Qualitäten (*ποιότητες*) in Gott betrachtet; dann wäre Gott zusammengesetzt aus Wesen und Qualität, die unzertrennliche Monas wäre gespalten in Wesen und Accidens, was Gottes unwürdig ist.

Also muß der Sohn wesenhafte Weisheit und Macht, subsistenter Logos sein und zwar als Sproß aus dem Vater im eigentlichen Sinn. So sind Vater und Sohn zwei, weil nicht identisch nach der Auffassung des Sabellius, aber doch eins, weil der Sohn nicht von außen stammt, sondern aus Gott Vater gezeugt ist, weil er ist *ἴδιος Λόγος, ἰδία σοφία* und *δύναμις*.

So ist der Vater nicht selbst die Weisheit, so wenig er selbst der Logos ist. Aber er ist weise (*σοφός*) und als solcher Erzeuger (*γεννητικός*) der Weisheit, wie er als *λογικός* Quelle des Logos, als Mächtiger Quelle der Macht ist (*ἐκ σοφοῦ σοφία, ἐκ λογικοῦ Λόγος . . . τὸ αὐτὸ δὲ καὶ περὶ δυνάμεως*).

Ganz kurz zusammengefaßt lautet die Auffassung des hl. Athanasius: Der Sohn ist Wort, Weisheit, Macht; denn nicht ist Gott aus diesen Dingen zusammengesetzt, sondern er ist ihr Erzeuger (*οὐ γὰρ σύνθετος ἐκ τούτων ὁ Θεός, ἀλλὰ γεννητικός*).[1]

Aus diesen Ausführungen des hl. Athanasius erklärt sich ganz gut, warum von Johannes gesagt wird, der Vater habe keinen Logos, keine Weisheit und Macht als den Sohn. Wenn nämlich dem Vater außer dem Sohne, welcher subsistenter Logos, wesenhafte Weisheit und Macht ist, noch ein anderer Logos, eine andere Weisheit und Macht zugeschrieben würde,

---

[1] Contra Arian. or. IV, n. 4 (M 26, 475 B).

so könnten diese nur als Qualitäten (*ποιότητες*) gedacht sein, und dann erschiene Gott zusammengesetzt aus Wesen und Accidens. Gerade das ist es, was Johannes mit seiner obigen Bestimmung vermeiden will.

Daß der Vater mit dem Logos, der Weisheit und Macht nicht als seinen Eigenschaften zusammengesetzt, sondern deren Erzeuger ist, drückt unser Autor ebenfalls aus, indem er den Vater bezeichnet als Abgrund von Wesenheit, von Logos, Weisheit und Macht, erzeugende und hervorbringende Quelle des in ihr verborgenen Guten.[1] Eine Zusammensetzung ist so ausgeschlossen, da der Logos, die Weisheit und Macht, obwohl aus dem Vater, doch unzertrennlich mit ihm verbunden ist; „denn das Wort (ich meine das wesenhafte Wort)“, so sagt er, „haftet untrennbar im Verstande, und die Weisheit ebenso und in dem Mächtigen die Macht, im Lichte der Abglanz, aus ihnen quellend“.[2]

4. Auf ähnlichem Wege wie zu der Bezeichnung des Sohnes als der einzigen Weisheit und Macht des Vaters kamen die Väter auch zur Bestimmung desselben als der einzigen *βουλή, βούλησις, θέλησις* desselben, nämlich im Kampfe gegen die Häretiker und unter Berufung auf die Hl. Schrift, insbesondere auf Stellen des Alten Testamentes.

Um ihre Behauptung von der Geschöpflichkeit des Logos und insbesondere von dem Hervorgang desselben durch den Willen des Vaters aufrechtzuerhalten, stellten die Arianer die sophistische Frage: Hat der Vater wollend oder nicht wollend den Sohn gezeugt?[3] Wenn sie nämlich zur Antwort erhielten, wollend habe der Vater den Sohn gezeugt, so hatten sie ihr Ziel erreicht; denn dies Zugeständnis war identisch mit ihrer Behauptung von der Geschöpflichkeit

---

[1] F. O. I, 12 adi. (M 94, 848 D).

[2] F. O. IV, 18 (M 94, 1181 B). Die Perichoresis und das untrennbare Ineinandersein (*τὴν ἀνεκφοίτητον ἵδρυσιν*) bezeichnen die Namen wie *Λόγος, σοφία, δύναμις* und *ἀπαύγασμα. Ὅ τε γὰρ Λόγος ἐν τῷ νῷ· Λόγον δέ φημι τὸν οὐσιώδη· καὶ ἡ σοφία ὁμοίως, καὶ ἐν τῷ δυναμένῳ ἡ δύναμις, ἐν τῷ φωτὶ τὸ ἀπαύγασμα, ἀνεκφοιτήτως ἵδρυται, ἐξ αὐτῶν πηγαζόμενα.*

[3] vgl. Greg. Naz., Or. theol. III, n. 6 (M 36, 80 C).

des Logos.[1] Wurde dies aber bestritten, so fragten sie: Hat dann nicht Gott aus Zwang und unfreiwillig (*ἀνάγκῃ καὶ μὴ θέλων*) einen Sohn? Während die vornizänischen Väter und auch manche Nizäner sich des Begriffes der Zeugung als eines Willensaktes des Vaters unbedenklich bedienten und sich gegen die arianischen Einwendungen genügend gesichert glaubten, wenn sie streng an dem Unterschied zwischen Zeugen und Schaffen festhielten, verneint Athanasius ganz entschieden die Zeugung als persönlichen Willensakt und sucht der arianischen Frage zu entgehen, indem er den Gedanken entwickelt, daß der Sohn weder durch den Willen (*βουλήσει*) noch mit Notwendigkeit (*ἀνάγκῃ*) geworden, sondern daß er „der lebendige Wille des Vaters" selbst sei. Er fragt zunächst, wo sie in der Hl. Schrift etwas davon gefunden hätten, daß der Sohn *βουλήσει καὶ θελήσει* geworden sei oder daß der Wille dem Logos vorausgehe. Dies sei bloß bei den Geschöpfen der Fall. Der Sohn aber sei nicht selbst ein Geschöpf, vielmehr sei er es, durch den alles gemacht wurde. Der Sohn ist es, in dem der Vater alles, was er beschließt, macht und schafft. Der Wille des Vaters hinsichtlich alles dessen, was nach außen geschieht, ist in dem Logos, wie der Apostel im 1. Brief an die Thessalonicher schreibt in den Worten: Das ist der Wille Gottes in Christo Jesu gegen euch (1. Thess. 5, 18). Wenn nun der Wille Gottes in Christo ist, wie kann er dann durch den Willen geworden sein? Es müßte vor ihm wieder ein anderer Logos und ein anderer Wille sein, durch den er selber würde.

Der Sohn ist aber auch nicht gegen den Willen des Vaters oder aus Zwang geworden; denn wer hätte ihm Zwang antun können? Es ist vielmehr zu sagen, daß der Sohn Erzeugnis aus dem Wesen des Vaters ist kraft der Natur (*φύσει τῆς οὐσίας ἴδιον γέννημα*). Sowenig nämlich der Vater vermöge einer vorherigen Überlegung und eines Willensentschlusses existiert, so wenig geht es an, eine solche

[1] Athanas., Contra Arian. or. III, 62 (M 26, 453 B); vgl. zum ganzen folgenden Abschnitt diese or. III, 59 bis Schluß (M 26, 445—468); siehe auch Kuhn, Dogmatik 3, 466 ff.

[2] ebda n. 59 (448 A).

Überlegung und einen Willensentschluß anzunehmen, kraft deren er den Sohn zeugt, da der Sohn selbst βουλὴ ζῶσα des Vaters ist wie auch Macht und Schöpfer (δημιουργός) alles dessen, was der Vater beschließt; er sagt ja selbst von sich in den Sprichwörtern: Ἐμὴ βουλὴ καὶ ἀσφάλεια, ἐμὴ φρόνησις, ἐμὴ δὲ ἰσχύς (Prov. 8, 14). Ebenso sehen wir ihn beim Propheten als τῆς μεγάλης βουλῆς Ἄγγελος (Is. 9, 6) und als θέλημα des Vaters bezeichnet.[1]

Der innere Grund dafür, daß keine Überlegung und kein Willensentschluß der Zeugung des Sohnes vorausliegend gedacht werden darf, liegt in folgendem. Einmal besagte ein solches Hervorgehen ἐκ βουλήσεως, daß der Terminus derselben einmal nicht war. Da sodann die βούλησις nach zwei Seiten sich entscheiden kann, so wäre es möglich zu denken, daß der Vater einmal den Sohn nicht hätte wollen können; dies ist aber so wenig möglich, wie man sagen kann, der Vater habe die Möglichkeit gehabt, einmal nicht gut sein zu wollen. So wie er immer von Natur aus gut ist, so ist er auch immer kraft seiner Natur zeugend.[2]

Ein Zwang ist aber damit für den Vater nicht gegeben. Wenn der Sohn auch nicht aus dem Willen des Vaters ist, so ist er doch nicht ohne oder gegen den Willen des Vaters. Wie der Vater sein Gutsein will (denn, was er ist, das will er auch), so will er auch den Sohn, wie er selbst sagt: Der Vater liebt den Sohn (Joh. 3, 35). Mit derselben Liebe, mit welcher der Sohn vom Vater gewollt und geliebt wird, liebt und will er den Vater; es ist ein Wille, der aus dem Vater in dem Sohn existiert (ἕν ἐστι θέλημα τὸ ἐκ Πατρὸς ἐν Υἱῷ), so daß deshalb auch der Sohn im Vater und der Vater im Sohn betrachtet wird.[3]

Fast die gleichen Ausführungen finden wir auf dieselbe Einwendung bei dem Nachfolger des hl. Athanasius, Cyrillus von Alexandrien.[4]

Noch von einer anderen Behauptung der Häretiker aus kam Athanasius auf die Lehre, der Sohn sei βουλή des

[1] ebda n. 61—63; letztere Berufung auf die Hl. Schrift 457 A.
[2] ebda n. 66 (464 A B). [3] ebda 461 C f.
[4] Thesaurus, assert. VII (M 75, 84 ff.).

Vaters. Sie lehrten, der Sohn sei vom Vater erschaffen, damit er dann als dienendes Werkzeug die Welt hervorbringe.[1] Demgegenüber betont Athanasius, daß allerdings nichts ohne das Wort werden konnte, so wenig das Licht ohne den Abglanz etwas beleuchten kann. Der Vater spricht das Wort, aber nicht, damit wie bei den Menschen irgendein Gehilfe es vernehme und, nachdem er den Willen (*τὸ βούλημα*) des Redenden erfahren, fortgehe und ihn ausführe; vielmehr ist das Wort Gottes selbst schöpferisch (*δημιουργός*) und wirksam und es ist selbst der Beschluß des Vaters (*ἡ τοῦ Πατρὸς βουλή*).[2] In ähnlichem Zusammenhang kommt auch Gregor v. Nyssa zu der Erklärung, daß der Sohn der Wille des Vaters ist. Die Worte: „Es werde Licht" usw. besagen nicht, daß ein Wort an den Sohn, der selbst Wort ist, erging; denn was sollte das für ein Wort sein, das an das wahre Wort gerichtet wäre? Wie vielmehr das Spiegelbild sich genau nach den Bewegungen dessen, der sich im Spiegel betrachtet, bewegt, so bewegt sich das Bild des unsichtbaren Gottes unmittelbar nach jeder Bewegung des väterlichen Willens. Es wollte der Vater etwas, und der Sohn, der in dem Vater ist, wußte den Willen des Vaters, oder wurde vielmehr der Wille des Vaters (*αὐτὸς τοῦ Πατρὸς ἐγένετο θέλημα*). Derjenige, der alles, was des Vaters ist, in sich hat, der hat in sich auch den ganzen väterlichen Willen.[3]

Wir glauben durch die bisherigen Ausführungen zur Genüge gezeigt zu haben, wie man in der griechischen Theologie zur Bezeichnung des Sohnes als *βουλή* und *θέλημα* des Vaters gelangt ist.

Johannes von Damaskus gibt in den betreffenden Stellen den griechischen Sprachgebrauch wieder, wie er besonders in der alexandrinischen Schule sich gebildet hatte, ohne einen anderen Grund anzugeben, als daß er damit eine Zusammensetzung aus Wesen und Eigenschaften in Gott vermeiden will.

5. In den erörterten Titeln des Sohnes, insbesondere in dem Umstande, daß derselbe als die einzige Weisheit,

---

[1] Contra Arian. or. II, n. 29 (M 26, 209 A) und n. 31 (212 B).

[2] ebda; ähnlich n. 2 (152 A).

[3] Contra Eun. l. XII (M 45, 981 D f.).

Macht (*βουλή*) bezeichnet wird, tritt ein gutes Stück der griechischen Auffassungsweise zutage. Mit Rücksicht auf die schöpferische Tätigkeit nach außen (*ὡς τούτων αἴτιος*) heißt Gott allerdings auch *κοινῶς* Logos, Geist, Weisheit, Macht usw., mit Rücksicht auf die innertrinitarischen Verhältnisse aber (*ὅταν δὲ τὴν πρὸς ἄλληλα σχέσιν τῶν ὑποστάσεων ἐννοήσω*) ist der Sohn der einzige Logos usw.[1] Die Unterscheidung zwischen Vernunft, Weisheit, Macht, Wille usw. als absoluten Eigenschaften Gottes und als einer einzelnen Person appropriierten Eigenschaften ist ihm fremd.[2] Athanasius hätte diese Unterscheidung mit gutem Erfolg der verkehrten Unterscheidung eines doppelten Logos, einer doppelten Weisheit und Macht entgegenhalten können; er hat es nicht getan, weil sie seinem Gedankenkreise fernlag. Der Grund liegt darin, daß diese Dinge, wenn sie als absolute Eigenschaften gedacht würden, ihm als *ποιότητες* erscheinen müßten und daß damit eine Zusammensetzung in Gott getragen würde. Derselbe Grund gilt für Johannes.

Wie faßt er diese Vollkommenheiten? Sie sind nicht *ποιότητες*, sondern sie sind der Sohn; denn Gott ist nicht mit ihnen zusammengesetzt, sondern er ist *γεννητικός* derselben, wie Athanasius sagt; er ist *πηγὴ γεννητικὴ τοῦ ἐν αὐτῇ κρυφίου ἀγαθοῦ*,[3] wie unser Autor sagt. Gott (Vater) läßt dieselben gleichsam aus sich hervorquellen (*πηγαζόμενα*),[4] wie im Endlichen die Eigenschaften und Tätigkeiten aus der Substanz hervorquellen (vgl. *λόγος* ist *τοῦ νοῦ φυσικὸν . . . γέννημα, ἐξ αὐτοῦ ἀεὶ φυσικῶς πηγαζόμενον*),[5] aber mit dem Unterschied, daß sie in Gott nicht *ποιότητες* — Accidentien sind, sondern in einer eigenen Person subsistieren. Gerade hier tritt dann auch deutlich hervor, daß die processio des Sohnes nicht als eine solche per modum intellectus vorgestellt wird. Wenn gesagt wird, das Wort und die Weisheit

---

[1] F. O. I, 12 adi. (M 94, 848 C); vgl. I, 12 (844 C).

[2] vgl. besonders De Hymno trisagio n. 3 (M 95, 28 B C).

[3] F. O. I, 12 adi. (M 94, 848 C); zu Athanasius vgl. Contra Arian. or. I, 19 (M 26, 49 C ff.).

[4] F. O. IV, 18; siehe S. 139, Anm. 2.

[5] Siehe oben S. 139.

haftet untrennbar im Verstand und ebenso in dem Mächtigen die Macht, im Lichte der Abglanz, aus ihnen quellend, so ist ersichtlich, daß Johannes der lateinische Gedanke, wenigstens in diesem Zusammenhang, ferne lag. Er faßt die *γέννησις* ebensowenig als eine per modum intellectus wie als eine etwa durch einen Akt seiner Macht oder seines Willens erfolgende (er sagt über den formellen Modus der Zeugung überhaupt nichts), sondern faßt sie als einen Akt, in dem der Vater alles, was er hat, dem Sohne mitteilt, so daß der Sohn erscheint als die Vollkommenheit des Vaters, die aus ihm stammt, aber zugleich in ihm bleibt vermöge der Perichoresis.[1]

Mit dieser ganzen Auffassung hängt auch das Argument zusammen, das Athanasius so oft gegen die Arianer verwendet und das auch bei unserem Autor anklingt. Wenn der Sohn einmal nicht war, der Sohn aber der Logos und die Weisheit Gottes ist, dann gab es eine Zeit, wo Gott *ἄλογος*, *ἄσοφος* war. Dies ist aber absurd; also hat er immer seinen Logos und seine Weisheit.[2] Dies Argument hatte eben insofern für

---

[1] vgl. die Formel bei Athanasius, Contra Arian. or. III, 1 (M 26, 324 B): *πλήρης γὰρ καὶ τέλειός ἐστιν ὁ Πατήρ, καὶ πλήρωμα θεότητός ἐστιν ὁ Υἱὸς . . . αὐτὸς ὡς ἐκ πηγῆς τοῦ Πατρός ἐστιν ἡ ζωή.* Auch bei Gregor v. Nyssa wird der Sohn als das *πλήρωμα* bezeichnet (Contra Eun. l. III, M 45, 593 D).

[2] Contra Arian. or. I, 14 (M 26, 41 C): *ἀλογίαν περὶ Θεὸν εἰσάγοντες* sind jene, die sagen, der Sohn sei einmal nicht gewesen; or. II, 32 (M 26, 216 B): *πῶς οὐ μαίνεται πλέον ὁ κἂν ἐνθυμούμενος ἄλογον καὶ ἄσοφόν ποτε τὸν Θεόν;* or. I, 20 (52 D); vgl. auch n. 21, wo ein ähnliches Argument; n. 24 (61 B C); n. 25 (64 B) etc. Ganz dasselbe Argument siehe Cyrill. Alex., Thesaurus, assert. III (M 75, 44 A). Wer sagt: *ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός,* der sagt ebensoviel wie: *ἦν ὅτε ἄλογος ἦν καὶ ἄσοφος καὶ χωρὶς τοῦ ἰδίου ἀπαυγάσματος ὁ Πατήρ;* ebenso Gregor v. Nyssa, Contra Eun. l. VII (M 45, 788 B C D); Greg. v. Naz., Or. theol. III, n. 17 (M 36, 97 A) sagt noch ähnlich: *οὐ γὰρ ἦν, ὅτε ἄλογος ἦν (ὁ Πατὴρ) . . . οὐδὲ ἦν ὅτε οὐκ ἀληθὴς ἢ ἄσοφος ἢ ἀδύνατος ἢ ζωῆς ἐνδεὴς ἢ λαμπρότητος ἢ ἀγαθότητος,* um zu beweisen, daß die Namen Logos, Weisheit, Wahrheit, Leben, Licht dem Sohn von Ewigkeit zukommen, daß nichts davon *ἐπίκτητον οὐδὲ ὕστερον τῷ Υἱῷ προσγενόμενον* sei, dehnt dies aber gleich auf den Hl. Geist und selbst den Vater aus, da er diese Prädikate nicht dem Sohne allein reserviert.

ihn Stringenz, als er in Gott keine Vernunft, keine Weisheit als absolute Eigenschaft kannte, sondern nur den einen Logos, die eine Weisheit, nämlich den Sohn.

An diese Vorstellung knüpft Johannes in seinem Beweis für die Existenz des Logos an. Gott, so sagt er, war nie *ἄλογος;* also hat er von Ewigkeit her einen Logos, aber nicht einen unsubsistenten, sondern einen solchen, der in eigener Hypostase subsistiert. Offenbar lautet die Umkehrung des Satzes: Hätte er einmal keinen solchen Logos gehabt, so wäre er *ἄλογος* gewesen.[1] Er hat ja keinen anderen Logos, keine Weisheit usw. als den Sohn.[2]

Gleichwohl liegt diesem Argument der Gedanke fern, den Augustinus in ihm vermutet hat, indem er fragt: Ist der Vater weise durch die Weisheit, die er gezeugt hat? Es schien ihm, als ob der Vater durch den Sohn etwas erhielte, das er selbst nicht hätte, und antwortete daher auf die genannte Frage: Der Vater sei durch sich selbst weise, da bei Gott esse und sapere ein und dasselbe sei. Er sei also weise nicht durch die Weisheit, die er gezeugt hat, sondern durch die Weisheit, die sein Wesen ist (eadem ibi sapientia est quae essentia).[3]

Der Gedankengang der Griechen war nicht dieser: Der Vater hat einen Logos, eine Weisheit, eine Macht, darum (ontologisch gesprochen) ist er vernünftig, weise, mächtig; sondern umgekehrt: Der Vater ist vernünftig (*λογικός*, nie *ἄλογος*), weise, mächtig, ja Abgrund von Sein, Logos, Weisheit, Macht, Licht, Gottheit, Quelle von Gutheit; darum läßt er diese Dinge aus sich hervorsprudeln, hat einen Logos, Weisheit, Macht.[4] Der Sohn, der dies alles ist, kann dem Vater nichts geben, was er nicht hätte, im Gegenteil empfängt er alles, was er hat, vom Vater als der einzigen *αἰτία*.

---

[1] F. O. I, 6 (M 94, 801 C). [2] ebda I, 12 adi. (849 A).

[3] De Trinitate l. VI, 1 ff. (M Ser. lat. 42, 923 ff.) und l. VII, n. 2 (933); vgl. Thomas, S. theol. p. I, q. 39. a. 7. ad 2um: Pater non est sapiens sapientia, quam genuit, sed sapientia, quae est sua essentia . . . Filius dicitur Sapientia Patris, quia est sapientia de Patre sapientia.

[4] Athan., Contra Arian., Or. IV, 1 (M 26, 469 A) u. Damascen. F. O. I, 12 adi. (M 94, 848 C).

Aber sagen, Gott (der Vater) habe einmal keinen Logos, keine Weisheit, keine Macht gehabt, heißt ebensoviel als sagen, er sei einmal leer von diesen Dingen gewesen, wie eine Quelle, die einmal kein Wasser hervorsprudelte, leer von Wasser oder richtiger einmal nicht Quelle war; es heißt ebensoviel als sagen, er sei einmal nicht Vater gewesen, da Sohn, Logos, Weisheit, Macht ein und dasselbe sind.

Ganz klar tritt uns diese Art der Auffassung bei Athanasius[1] und bei Gregor v. Nyssa[2] entgegen, der am meisten unter den Kappadoziern die alexandrinische Auffassung beibehalten hat. Er beginnt mit dem Gedanken: Gott ist Vater von Ewigkeit her. Wenn aber dies, so ist er nicht Vater eines solchen, ohne den man je Gott denken könnte, ohne die Frömmigkeit zu verletzen, d. h. er ist nie ohne seinen Sohn. Er ist nämlich Vater des Lebens, der Wahrheit und Weisheit, des Lichtes, der Heiligkeit (*ἁγιασμοῦ*), der Macht und all der Dinge, die der Eingeborene ist und deren Namen er trägt. Damit hat Gregor vom *αἴτιον* auf das *αἰτιατόν* geschlossen. Jetzt schließt er umgekehrt und kommt damit dem Sinne nach auf das griechische Argument, das er anderwärts auch ausdrücklich gibt. Wenn nun, sagt er, von den Feinden gesagt wird, das Licht sei einmal nicht gewesen, so weiß ich nicht, wessen Schaden größer ist, ob des Lichtes, da es einmal nicht war, oder dessen, dem es gehört. Ebenso ist es mit dem Leben, der Wahrheit und Macht und all dem anderen, womit (*ὅσα* inbezug auf welches) der Sohn den väterlichen Busen erfüllt, da er in seiner Fülle alles ist (*ἐν τῷ ἰδίῳ πληρώματι τὰ πάντα ὤν*). Der Widersinn ist auf beiden Seiten gleich groß und die Gottlosigkeit gegen den Vater hält der Lästerung des Sohnes die Wage. Sagen, der Herr sei einmal nicht gewesen, heißt eben den Vater alles Guten entleeren.

Im letzten Grunde dürfte auch dieser Unterschied

[1] Contra Arian. I, 20 (M 26, 52 A). Sagen: *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός* heißt ebensoviel sagen wie: *ἦν ποτε ὅτε ἡ πηγὴ ξηρὰ ἦν χωρὶς τῆς ζωῆς καὶ τῆς σοφίας. Ἡ δὲ τοιαύτη οὐκ ἂν εἴη πηγή· τὸ γὰρ μὴ ἐξ ἑαυτοῦ γεννῶν οὐκ ἔστι πηγή.*

[2] Contra Eun. l. III (M 45, 593 C D).

zwischen lateinischer und griechischer Auffassung (in diesem Punkte haben wir vor allem die alexandrinische Schule im Auge) auf die oben charakterisierte Verschiedenheit der Betrachtungsweise zurückgehen.

In der augustinisch-scholastischen Betrachtungsweise steigt das Denken von den Geschöpfen auf zur Erkenntnis, daß ein Gott existiert, der weise, mächtig, gütig usw. ist. Gott wird aber hier betrachtet als Deus indiscrete unus, d. h. unter Absehen von der Subsistenz in drei Personen. Dieser eine Gott erscheint so (für das Denken) schon als ein Wesen mit eigener Subsistenz, das weise ist vermöge der substantiellen Weisheit, mächtig vermöge der substantiellen Macht. Fügt nun die Offenbarung zu dem, was wir aus der natürlichen Gotteserkenntnis gewonnen haben, die Kenntnis der Dreipersönlichkeit hinzu, so können die Personen nur erscheinen als Termini der Betätigungen dieser in sich schon vollständig konstituierten Natur. Daher wird es notwendig, zwischen einem essentiellen oder absoluten und einem notionellen Erkennen und Wollen in Gott zu unterscheiden; man spricht von einer essentiellen, substantiellen Weisheit, vermöge welcher Gott und jede einzelne Person weise ist, und von einer notionellen, d. h. von einer Weisheit, wie sie im Vater ist und vermöge welcher er den Sohn hervorgehen läßt, welcher eben wegen dieser Art des Hervorgangs Weisheit heißt; ebenso von einer absoluten und notionellen Liebe.[1]

Anders in der griechischen Auffassungsweise. Der eine Gott, der durch die Vernunft erschlossen wird, wird auf Grund der Offenbarung sofort als Vater erfaßt; weil aber als Vater, darum als *αἰτία* eines Sohnes und, in Ausdehnung der Betrachtung auf die dritte Person, als *αἰτία* oder *πηγή* des Sohnes und Hl. Geistes. Der Vater erscheint, wie

---

[1] vgl. Thomas, S. theol. p. I, q. 39. a. 7. ad 3um, wonach essentiale attributum secundum rationem propriam est prius quam persona secundum modum intelligendi und zwar, sicut commune (est) prius proprio. Wir haben gesehen, daß im griechischen tatsächlich das *κοινόν* — die Homousie — nicht das Erstgedachte, sondern das aus den Prozessionen sich Ergebende ist.

Dionysius Areopagita ganz bezeichnend sagt, als *πηγαία θεότης*, offenbar in Anlehnung an einen platonisch gefaßten Gottesbegriff. Sohn und Geist sind, um mit demselben Schriftsteller zu reden, wie die Sprößlinge dieser fruchtbaren Gottheit, gleichsam die Blüten und überwesentlichen Lichter.[1]

Der Vater ist in dieser Auffassungsweise der weise, mächtige Gott, der alles, was er hat, mitteilt, der Weisheit, Macht und all seine Gutheit als eine selbständige Person von sich hervorgehen läßt. Darum ist hier nicht die Rede von einer Weisheit als absoluter Eigenschaft Gottes und von einer notionellen Weisheit, sondern von einer persönlichen, subsistenten Weisheit, Macht usw.[2]

Für Johannes ist jedoch zuzugestehen, daß er diese Auffassungsweise, wie sie der alexandrinischen Schule eigen ist, nicht so konsequent festhält wie etwa Athanasius. Sie kommt außer an den zitierten Stellen nicht zum deutlichen Ausdruck. Man kann sogar zweifeln, ob er diese Auffassung von dem einzigen Logos, der einzigen Weisheit, Macht usw. mit voller Klarheit in sein System aufgenommen hat, oder ob es lediglich in dem Charakter seines Werkes als einer kompilatorischen Leistung begründet ist, daß solche Ausdrucksweisen vorkommen, die sich mehr denen der alexandrinischen Väter anschließen, während er sonst seinen Hauptgewährsmännern, Basilius und Gregor v. Nazianz, in ihrer Ausdrucksweise folgt, die sich einigermaßen von der alexandrinischen entfernt.

Da die Kappadozier die Trinitätslehre dahin weitergeführt hatten, daß die *οὐσία* in der Trinität als das *κοινόν* betrachtet und der Personenunterschied nur in den *ἰδιότητες* oder *σχέσεις* erkannt wurde, so mußte man auch dazu kommen, die göttlichen Vollkommenheiten als etwas allen drei Personen Gemeinsames zu betrachten. In der Tat sehen wir Gregor v. Nazianz in seinen theologischen Reden bemüht, für den Sohn und Hl. Geist die einzelnen göttlichen Vollkommenheiten

---

[1] De divinis nomin. cap. II, n. 7; ähnlich n. 5: *Μόνη δὲ πηγὴ τῆς ὑπερουσίου θεότητος ὁ Πατήρ* (M 3, 645 B u. 641 D).

[2] vgl. zum ganzen Abschnitt de Régnon III, Étude XX, 469—566.

und damit ihre Homousie nachzuweisen.[1] Man konnte daher die Betrachtungsweise des Athanasius vom Vater als dem Weisen, Mächtigen usw. und dem Sohne als der einzigen Weisheit (*αὐτοσοφία*) und Macht nicht mehr so gut gebrauchen, obwohl sie noch manchmal anklingt, ging vielmehr dazu über, diese Prädikate jeder Person beizulegen. Da man aber auch hier den Blick zuerst auf den Vater richtete, in dem das ganze göttliche Wesen mit allen Vollkommenheiten subsistierte, bildete man eher solche Formeln, wie sie das Nizänum nahelegte: Licht vom Licht, Weisheit aus der Weisheit, Leben aus dem Leben, und bezeichnete dabei den Vater als *αὐτοσοφία*, *αὐτοδύναμις*[2] usw., was Athanasius noch als Sabellianismus aufgefaßt hatte.[3]

Wir finden daher auch bei Johannes, daß er sagt: Licht ist der Vater, Licht der Sohn, Licht der Hl. Geist; Weisheit der Vater, Weisheit der Sohn, Weisheit der Hl. Geist.[4] Desgleichen entspricht die oftmalige Wiederholung der Formel: ein Wesen, eine Macht (*δύναμις*), ein Wille (*θέλησις*), eine Wirksamkeit, eine Herrschaft in drei Personen mehr dem Sprachgebrauch der Kappadozier als des hl. Athanasius.[5]

Es verträgt sich mit diesem Sprachgebrauch ganz wohl, daß der Sohn die lebendige Weisheit und Macht, die immer im Vater untrennbar verbleibende Weisheit und subsistierende

[1] vgl. Or. theol. IV, 11 (M 36, 116 C), wo Gregor ausführt, daß alles, was der Vater hat, dem Sohne gehört. *οὐδὲν οὖν ἴδιον, ὅτι κοινά.* Dies wird zunächst vom Sein gesagt, das *κοινόν* ist, wenn der Sohn es auch vom Vater hat; es wird dann vom Leben ausgeführt, von der Macht, n. 12 (117 D f.) vom Willen (der Sohn hat kein *ἴδιον θέλημα;* denn *ὡς μία θεότης, οὕτω καὶ βούλησις*), n. 13 von der Güte. Äußerst instruktiv ist Or. V, n. 3 (M 36, 136 B), wo auf jede der drei Personen das Wort angewendet wird: erat lux vera (Joh. 1, 9). Die Gottheit des Sohnes wird bewiesen aus verschiedenen Namen, wie Sohn, Logos, Weg, Wahrheit, Leben, Weisheit usw. Or. theol. III, n. 17 (96 C D); die des Hl. Geistes ähnlich Or. theol. V, 29 (165 B C).

[2] vgl. Basilius, Contra Eun. l. II (M 29, 636 f.).

[3] Contra Arian. IV, n. 2 (M 26, 469 B).

[4] Epilog zu De Haeres. (M 94, 777 C).

[5] vgl. F. O. I, 8 (M 94, 809 A); De recta sententia n. 1 (M 94, 1424 A); Homil. in Sabb. sct. n. 4 (M 96, 605 A).

Macht genannt wird,[1] da diese Titel durch die Hl. Schrift dem Sohne beigelegt und durch die Väter geheiligt sind (sie können mit den betreffenden Epitheta auch nur dem Sohne beigelegt werden); es verträgt sich aber weniger gut damit, den Sohn als die einzige Weisheit, Macht, den einzigen Willen im Sinne des hl. Athanasius zu bezeichnen.

6. Es erübrigt noch, darauf hinzuweisen, daß in den Bezeichnungen des Sohnes, die wir in diesem Abschnitt betrachtet haben, auch eine Beziehung des Sohnes zur Schöpfung zum Ausdruck kommt. Dies zeigt sich namentlich in den Stellen der Hl. Schrift, welche zur Begründung der in Rede stehenden Titel angeführt oder auf den Sohn gedeutet werden. Es sei sodann darauf hingewiesen, daß in unmittelbarem Anschluß an die Stelle, in welcher der Sohn als einziger Logos, Weisheit, Macht und Wille des Vaters bezeichnet ist, von ihm gesagt wird, daß er ist *ἡ μόνη δύναμις τοῦ Πατρὸς ἡ προκαταρκτικὴ τῆς τῶν πάντων ποιήσεως*. Im Anschluß an Gregor den Thaumaturgen nennt Johannes den Sohn „die Weisheit, welche alle bestehenden Dinge zusammenhält, und die Macht, welche die ganze Schöpfung hervorbringt".[2]

Bezüglich der Titel *βούλησις* und *θέλησις* ist es nach den früheren Ausführungen evident, daß sie dem Sohne beigelegt sind namentlich auch wegen seiner Beziehung zur Schöpfung. Es könnte noch die Frage aufgeworfen werden, ob mit den verschiedenen Bezeichnungen des Sohnes auch verschiedene Funktionen desselben gegenüber der Schöpfung angedeutet sind. Athanasius nimmt die Worte *λόγος, σοφία, φρόνησις, βουλή* und *βούλησις* in der Anwendung auf den Sohn und seine Tätigkeit bei der Schöpfung als gleichbedeutend und beruft sich dafür auf die Hl. Schrift.[3] Was für eine Bedeutung dem Sohne als der *βούλησις* des Vaters bei der Schöpfung zukommt, legt Johannes von Damaskus nahe in einer Erörterung über die *βουλή*, die sich in den Reden über die Bilder findet.

---

[1] vgl. F. O. I, 8 (M 94, 812 A) und die genannte Hom. a. a. O.
[2] F. O. I, 12 adi. (M 94, 849 A) und De Trinit. n. 2 (M 95, 12 B).
[3] Contra Arian. III, 65 (M 26, 460 B C).

In Gott sind neben dem lebendigen und natürlichen Bild des Vaters, welches der Sohn ist, auch die Musterbilder der Dinge, die von ihm hervorgebracht werden sollen. Diese Musterbilder, von Dionysius *προορισμοί* genannt, sind identisch mit der *προαιώνιος βουλή* (Or. I, 10) oder *προαιώνιος βούλησις* (Or. III, 19) Gottes. Diese *βουλή* oder *βούλησις* ihrerseits wird erklärt als die Idee der von ihm zu erschaffenden Dinge. Diese Idee (*ἔννοια*), in sich einfach, ewig, unveränderlich, entfaltet sich, mit Rücksicht auf die einzelnen Geschöpfe betrachtet, gleichsam zu einer Vielzahl von Musterbildern. Diese sind die Ideen bezüglich jedes einzelnen der zu schaffenden Dinge (*ἡ περὶ ἑκάστου αὐτῶν ἔννοια*).

Die *βούλησις* ist es aber auch, durch welche in der von ihr vorherbestimmten Zeit das Vorausbestimmte wird, so wie es von Ewigkeit her beschlossen war.[1] Allerdings ist nun in dem näheren Zusammenhang diese *βουλή* und *βούλησις* in keine Beziehung zum Sohne gesetzt. Es entspricht aber ganz dem Gedanken der griechischen Väter und unseres Autors, wenn wir den Sohn selbst als diese *βουλή* oder *βούλησις* bezeichnen. Wir haben dann in der obigen Erörterung eine genaue Analyse dessen, was gemeint ist, wenn gesagt wird: Alles ist durch den Sohn gemacht worden. Er ist das Urbild, die causa exemplaris alles dessen, was in der Zeit wird (darum die Weisheit), zugleich aber auch derjenige, durch welchen die göttlichen Ideen in der Zeit verwirklicht werden, nicht wie durch ein dienendes Werkzeug, sondern durch ihn als einzige Macht des Vaters.

Als Resultat unserer ganzen Erörterung können wir feststellen, daß auch die in Rede stehenden Titel des Sohnes nicht zunächst aus einem spekulativen, sondern aus einem praktischen Interesse von den Vätern mit Vorliebe benutzt wurden. Es handelt sich darum, den Häretikern gegenüber die Lehre von der Wesensgleichheit des Sohnes und von seiner persönlichen Verschiedenheit vom Vater zu verteidigen. Daher zeigte man, daß der Sohn alle Vollkommenheiten, die der Vater besitzt, durch Mitteilung von ihm empfängt. Zum

---

[1] De imag. or. I, 10 (M 94, 1240 D) und or. III, 19 (1340 C).

Beweis stützte man sich auf die Hl. Schrift, da auch die Häretiker dieselbe anerkannten. Spekulative Erörterungen wären in diesem Kampfe keine wirksame Waffe gewesen.

Wenn gleichwohl indirekt eine bestimmte spekulative Auffassungsweise zur Geltung kommt, so beruht dies darauf, daß die Häretiker vom Boden einer bestimmten Philosophie aus argumentierten und die Väter in ihrer Bekämpfung sich auf den gleichen Boden stellten.

III.

Der Heilige Geist.

§ 17.

Der Name der dritten Person.

In der ihm eigenen Art hat Johannes in seinem Hauptwerk die verschiedenen Bedeutungen aufgezählt, welche das Wort *πνεῦμα* haben kann.

Πνεῦμα heißt der Hl. Geist; *πνεύματα* heißen auch die Kräfte oder Wirkungen (*δυνάμεις*) des Hl. Geistes; ferner ist *πνεῦμα* der gute Engel, der Teufel, die Seele; bisweilen wird auch der Verstand (*νοῦς*) *πνεῦμα* genannt; endlich noch der Wind und die Luft.[1]

Ausführlicher und für das Verständnis des Namens der dritten göttlichen Person bedeutsamer ist die Erklärung des Wortes *πνεῦμα* in der expositio fidei, die leider nur lateinisch vorhanden ist. Danach bezeichnet das Wort *πνεῦμα* ein lebendiges, immaterielles Wesen; in diesem Sinne sagt die Schrift: Gott ist ein Geist (Joh. 4, 24); sodann die Luft und die Bewegung der Luft, den Wind, ferner den Engel, die Seele, den Intellekt, der ein Teil der Seele ist; endlich bezeichnet es das, was Vehikel des Wortes (verbi vehiculum)

---

[1] F. O. I, 13 (M 94, 857 B); vgl. dazu das Fragment aus der Catena regia in Lucam, wo genau dieselbe Aufzählung erfolgt, zu jeder Bedeutung auch ein Beleg aus der Hl. Schrift gegeben wird. Dazu, daß die *δυνάμεις* des Hl. Geistes *πνεύματα* heißen, zitiert er Is. 11, 2: *Ἐπαναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν ἑπτὰ πνεύματα* (!) und erklärt, er glaube, daß Isaias die *ἐνέργειαι* des Hl. Geistes *πνεύματα* nenne (M 95, 233 D).

ist, und nach dieser Bedeutung wird der Hl. Geist benannt. Es heißt ja in der Hl. Schrift: Durch das Wort des Herrn sind die Himmel gefestigt und durch den Geist seines Mundes alle ihre Zier (Ps. 32, 6).[1]

Wir haben darin den kürzesten Ausdruck für jene Auffassung von Logos und Pneuma bei unserem Autor, der wir schon früher begegnet sind. Der Hl. Geist ist analog gedacht dem Lufthauch, der bei uns mit jedem Wort natürlicherweise verbunden ist und in der Aussprache zur *φωνὴ λόγου* wird, welche die Bedeutung des Wortes in sich offenbart.[2] In der Tat ist der Lufthauch das Vehikel, welches das Wort an unser Ohr trägt. Aber hier wie anderwärts wird sofort jede Gottes unwürdige Vorstellung abgewehrt. Der Mund Gottes darf nicht als körperliches Glied, das Pneuma nicht als ein Lufthauch, der sich auflöst, gedacht werden, wie auch das Wort Gottes kein solches ist, das mit der körperlichen Zunge hervorgebracht und in die Luft ausgestoßen wird; denn Gott kann nichts haben, was mit seiner Natur im Widerspruch steht.[3] Jedenfalls ergibt sich aus diesen Stellen, daß der Name Pneuma nicht in dem Sinne Eigenname der dritten Person ist, in welchem er ein lebendiges, immaterielles Wesen bezeichnet (in dieser Bedeutung wird das Wort *κοινῶς* genommen),[4] sondern daß er in Analogie zu dem Hauch des Mundes im Endlichen genommen ist. Eine Stütze für diese Auffassung fand man nicht nur in dem von Johannes zitierten Psalmvers, den man trinitarisch deutete, sondern auch in der symbolischen Handlung des Anhauchens, mit welcher der Herr seinen Aposteln den Hl. Geist mitteilte.[5]

---

[1] Expositio fidei n. 4 (M 95, 422 B): demum significat illud, quod verbi vehiculum est, secundum quam significationem Spiritus sanctus appellatur.

[2] F. O. I, 7 (M 94, 805 A) fast wörtlich nach Gregor. Nyss., Or. catech. c. 2 (M 45, 17 A).

[3] ebda; ferner De Haeres. Epilog (M 94, 780 C); Contra Manich. n. 4 (M 94, 1513 B).

[4] F. O. I, 12 adi. (M 94, 848 C).

[5] F. O. I, 8 (M 94, 833 A); vgl. Petav., De Trin. l. VII, c. 10, n. 1 u. 2; De Trin. n. 5 (M 95, 16 C) wird der Name darauf zurückgeführt, daß er, wo er will, weht (*διὰ τὸ καθ' ὃ ἐὰν βουληθῇ νεύειν καὶ πνεῖν*);

In dieser Bedeutung hat der Name auch einen relativen Sinn, wie dies nach dem früheren bei den Eigennamen der Fall sein muß, da sie die *σχέσις* bezeichnen sollen. Die dritte Person erscheint als Hauch, der von einem anderen ausgeht. Als Eigenname der dritten Person tritt das Wort Pneuma jedoch stets in Verbindung mit dem Prädikat *ἅγιον* auf. Beide Worte zusammen bilden den Eigennamen der dritten Person.[1] So hatte der Herr in der Taufformel diese Person genannt. Johannes hat nirgends ausdrücklich darüber Aufschluß gegeben, warum die dritte Person gerade dieses Prädikat trägt. Doch wird die weitere Entwicklung unseres Themas noch die Antwort auf diese Frage geben. Es wird nun vor allem notwendig sein zu untersuchen, zu welcher Person bezw. zu welchen Personen der Hl. Geist als Hauch in Beziehung steht, resp. von wem der Hl. Geist ausgeht.

§ 18.

Die Proprietät der dritten Person: Der Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater durch den Sohn.

1. Die Proprietät des Hl. Geistes wird bei Johannes stets mit dem Worte *ἐκπόρευσις* bezeichnet.[2] Im aktiven Sinn entspricht ihr die *προβολή* von seiten des Vaters, der als Prinzip des Hl. Geistes *προβολεύς* und bildlich *πηγὴ προβλητική* heißt.[3]

Eine Bezeichnung, welche der lateinischen „spiratio" entspräche, finden wir bei unserem Autor nirgends. Die griechische Theologie hatte aber auch nicht nötig, für die Personalproprietät des Heiligen Geistes ein eigenes Wort

---

der Hl. Geist ist dadurch mit dem Wind verglichen, denn der Wind heißt auch *πνεῦμα* nach der Stelle: *Τὸ πνεῦμα, ὅπου θέλει πνεῖ* Joh. 3, 8 (vgl. das genannte Fragment M 95, 236 A).

[1] Greg. Naz. nennt or. IV, 19 (M 36, 128 C) diesen Namen als *ἴδιον τοῦ ἀγεννήτως προελθόντος ἢ προϊόντος*; nach or. V, 2 (M 36, 136 A) wird *πνεῦμα* und *ἅγιον* in der Hl. Schrift in mehrfacher Weise genommen. Der aus beiden Wörtern zusammengesetzte Titel (*τὸ ἐξ ἀμφοῖν συνημμένον*), nämlich *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* wird jedoch *ἰδιοτρόπως* gebraucht.

[2] vgl. oben S. 108 f.

[3] F. O. I, 12 adi. (M 94, 848 D).

neben dem der Hl. Schrift entnommenen zu prägen. Während nämlich im lateinischen Sprachgebrauch das Wort processio und das entsprechende Zeitwort procedere gleichmäßig für beide Ausgänge, sowohl den des Sohnes als den des Heil. Geistes, verwendet wurde, blieb bei den Griechen das Wort *ἐκπόρευσις* und das entsprechende *ἐκπορεύεσθαι* stets der dritten Person vorbehalten, so daß mit ihm der Ausgang des Hl. Geistes schon genügend gekennzeichnet war. Der Grund für die Verschiedenheit des Sprachgebrauchs dürfte wohl in der verschiedenen Sprache der Hl. Schrift auf beiden Seiten gefunden werden. Der griechische Text hat für die beiden Ausgänge verschiedene Bezeichnungen. Vom Sohne heißt es: *Ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω* (Joh. 8, 42); vom Hl. Geiste: *τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται* (Joh. 15, 26). In der Übersetzung ist dagegen beide Male das Wort procedere angewendet. Die Griechen hielten sorgfältig fest an dem Wort, das die Hl. Schrift für den Ausgang des Hl. Geistes ausschließlich benutzt hatte. Daher finden wir so oft, daß Johannes betont, der Hl. Geist sei aus dem Vater, aber nicht *γεννητῶς*, nicht *υἱικῶς*, sondern *ἐκπορευτῶς*.[1] Er sagt sogar ausdrücklich unter Berufung auf die Hl. Schrift, wie der Sohn allein gezeugt sei, so sei der Hl. Geist allein *ἐκπορευτός*, ohne jedoch eine bestimmte Stelle der Hl. Schrift zum Beweise anzuführen.[2] Es soll dadurch die besondere Art der Subsistenzweise der dritten Person im Gegensatz zu jener der zweiten bezeichnet werden. Die Ausdrücke besagen, daß ein Unterschied in der Existenzweise ist, geben aber, wie Johannes ausdrücklich bemerkt, keinen Aufschluß darüber, welcher Art dieser Unterschied ist. Die Subsistenzweise des Hl. Geistes ist unbegreiflich und unerkennbar wie die Zeugung des Sohnes.[3] Verzichtet unser Autor auch darauf, die *ἐκπόρευσις* näher in ihrem Wesen zu

---

[1] vgl. F. O. I, 8 (M 94, 816 C, 824 A, 829 C); De Hymno trisagio n. 28 (M 95, 60 C); Hom. in Sabb. sct. n. 4 (M 96, 605 A) etc.

[2] F. O. I, 8 (M 94, 817 C). Bessarion sagt (Ep. ad Alex. Lasc., Harduini acta conc. tom. IX, c. 9. S. 1075): procedere (*ἐκπορεύεσθαι*) secundum nostros nihil aliud quam esse personale Spiritus sancti significat.

[3] ebda 817 C, 820 A.

erforschen, so müssen wir doch aus der so stark betonten ausschließlichen Anwendung des Wortes auf den zweiten Ausgang in Gott den Schluß ziehen, daß Johannes (und die Griechen überhaupt) mit dem Worte *ἐκπόρευσις* einen engeren Begriff verbunden haben als die Lateiner mit ihrem Begriff der processio. Nach dem hl. Thomas ist das Wort processio das allgemeinste unter jenen, die einen Ursprung bezeichnen; es dient daher zum Ausdruck jedes beliebigen Ursprungsverhältnisses.[1] Demgegenüber dient dem Damaszener das Wort *ἐκπόρευσις* nur zur Bezeichnung eines besonderen Ursprungsverhältnisses. Um diese besondere Art des Ursprunges zu erkennen, müssen wir fragen, in welchen Beziehungen des Ursprunges der Hl. Geist zu den beiden anderen Personen in der Gottheit steht.

2. In der Frage nach dem Ausgang des Hl. Geistes hat eine Stelle unseres Autors eine verhältnismäßig große Rolle gespielt. „Der Hl. Geist, sagen wir, sei aus dem Vater, und wir nennen ihn Geist des Vaters. Aus dem Sohne aber sagen wir nicht, daß der Geist sei, wir nennen ihn jedoch Geist des Sohnes (*ἐκ τοῦ Υἱοῦ δὲ τὸ Πνεῦμα οὐ λέγομεν· Πνεῦμα δὲ Υἱοῦ ὀνομάζομεν*).“[2] Auf Grund dieser Worte wollte man Johannes zu jenen zählen, die gegen das Filioque auftraten, das damals schon in der lateinischen Kirche Eingang gefunden. Wenn er auch nicht ausdrücklich sagt, gegen wen sich diese seine Aufstellung richtet, so glaubt man doch aus seinen Worten die Opposition gegen die abendländische Formulierung des Dogmas herauszuhören.[3] Der Gedanke ist nicht ganz von der Hand zu weisen, da unserem Autor der Sprachgebrauch der lateinischen Kirche in dieser Hin-

---

[1] Thom., S. theol. p. I, q. 36. a. 2.

[2] F. O. I, 8 (M 94, 832 B).

[3] So schon Bonaventura in l. I. Sententiarum dist. 11. a. 1. q. 1: dicendum, quod non est in ista parte ei assentiendum; sicut enim intellexi, ipse fuit in tempore, quando orta est contentio; unde non est in hoc sustinendus, quia simpliciter fuit Graecus. Langen meint, die Stelle sei wie im Widerspruch zu dem filioque gesagt (Joh. v. Damaskus, S. 109; ebenso Trinitar. Lehrdifferenz, S. 115); vgl. Harnack, Dogmengesch., Bd. II³, S. 290; de Régnon IV, S. 198.

sicht wohl bekannt sein konnte. Schon ein Brief des Papstes Hormisdas an Kaiser Justin I. enthielt die Lehre vom filioque deutlich, ohne daß jedoch ein Widerspruch von seiten der Orientalen dagegen bekannt geworden wäre.[1] Auch sonst scheinen die Päpste öfters den Ausdruck, der Geist gehe vom Vater und Sohne aus, gebraucht zu haben. Von Papst Martin I. wissen wir es bestimmt aus dem Brief des Maximus an den Presbyter Marinus. Wir erfahren zugleich, daß diese Formel in Konstantinopel, wo damals der Monotheletismus herrschte, starken Anstoß erregte. Es war wohl das erste Mal, daß zwischen beiden Kirchen über das filioque verhandelt wurde. Da aber Maximus die Römer verteidigte und den Satz des Synodalschreibens: *ἐκπορεύεσθαι κἀκ τοῦ Υἱοῦ τὸ ἅγιον Πνεῦμα* in einem den Griechen annehmbaren Sinne erklärte, indem er besonders hinwies auf die Schwierigkeit, die für die Römer bestand, ihre Gedanken in der fremden Sprache genau auszudrücken, scheint der Streit keine weiteren Folgen gehabt zu haben.[2] Immerhin ist es annehmbar, daß Johannes von den voraufgegangenen Streitigkeiten Kenntnis hatte und in der zitierten Stelle gegen die lateinische Formulierung polemisiert, ohne den Gegner zu nennen, vielleicht aus Rücksicht auf den römischen Stuhl,

---

[1] Hormisdas bezeichnete (ep. 89) als proprium Spiritus sancti, ut de Patre et Filio procederet sub una substantia Deitatis; vgl. Lequien, Dissert. I (M 94, 203 f.) und Hergenröther, Photius, Patriarch von Konstantinopel, Bd. 1, Regensburg 1867, S. 690 f.

[2] Der Brief findet sich M 91, 133 f. Danach erklärten die Römer, sie wollten mit dem Satz, der Hl. Geist gehe auch vom Sohne aus, keineswegs den Sohn zur *αἰτία* (non causam se ac auctorem Filium Spiritus facere) machen; vielmehr kännten sie nur eine *αἰτία* des Sohnes und Geistes, nämlich den Vater. Sie hätten vielmehr nur zum Ausdruck bringen wollen, daß der Geist durch den Sohn hervorgehe (*τὸ δι' αὐτοῦ προϊέναι*), und damit die Verbindung und vollsändige Gleichheit im Wesen (136 A). Wenn Maximus die Römer sagen läßt, sie kännten nur eine *αἰτία*, so versteht er dieses Wort im griechischen Sinn, so wie es auch Johannes gebraucht, nämlich als *αἰτία ἄναρχος* oder *προκαταρκτική*; denn die Römer gaben gewiß nicht zu, daß der Sohn nicht principium im Sinne des principium de principio sei. Gerade das Wort *αἰτία* auf der einen, das Wort principium auf der anderen Seite mochte in den Verhandlungen leicht zu Mißverständnissen Anlaß geben.

dessen Stellung in der Kirche er wiederholt zum Ausdruck bringt.[1] Aber auch abgesehen von dieser Möglichkeit, erklärt sich, warum er sagt: Wir sagen nicht, daß er aus dem Sohne sei. In der ganzen Stelle untersucht er, welche Anwendung im theologischen Sprachgebrauch von der Präposition ἐξ gemacht wird und welche Verbindungen der Namen der drei göttlichen Personen möglich sind, um das Verhältnis derselben zueinander auszudrücken. Die Stelle lautet so: „Vom Vater sagen wir nicht, daß er aus einem sei, nennen ihn aber Vater des Sohnes; vom Sohne sagen wir, er sei aus dem Vater und nennen ihn Sohn des Vaters, aber nicht *αἴτιος* — Urprinzip und Vater; vom Geist sagen wir, er sei aus dem Vater und nennen ihn Geist des Vaters. Aus dem Sohn sagen wir nicht, daß er sei, nennen ihn aber Geist des Sohnes. . . . Vom Sohn aber sagen wir weder, er sei des Geistes, noch sagen wir, er sei aus dem Geiste.“[2] Johannes gibt hier offenbar nur wieder, was allen nach dem damaligen Sprachgebrauch geläufig war.[3] In diesem Zusammenhang verliert auch die in Rede stehende Stelle etwas von der Schärfe, die sie, losgelöst von demselben, zu haben scheint. Zudem gibt der Kontext selbst sofort die nötige Erklärung. Halten wir die Worte, der Geist ist nach unserem Sprachgebrauch „nicht aus dem Sohne“, mit den anderen zusammen, „den Sohn nennen wir nicht *αἴτιος* und Vater,“ so ergibt sich der Sinn: Der Geist ist nicht aus dem Sohne als seinem Urprinzip — Urprinzip ist, wie wir oben gesehen, nur der Vater; daher ist der Geist *ἐκ τοῦ Πατρός* —; er ist auch nicht so aus dem Sohne, daß dieser Vater des Hl. Geistes genannt werden dürfte, was nach Ansicht unseres Autors

[1] vgl. Hom. in transfigurationem Domini n. 2 (M 96, 548 B), n. 6 (553 D, 556 B C), n. 16 (569 D); Hom. in Sabb. sct. n. 33 (M 96, 636 C); Sacra Parallela (M 96, 136 B). Die Stellen gelten nicht bloß für die Person des hl. Petrus, sondern auch für seine Nachfolger.

[2] F. O. I, 8 (M 94, 832 A B).

[3] vgl. die von Fr. Diekamp edierte Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi, Münster 1907, cap. 1, XII (S. 5), wo in einem sonst nur teilweise bekannten oder inkorrekt mitgeteilten Text (vgl. M 46, 1109, Fragment. II) Gregor v. Nyssa das *ἴδιον* des Hl. Geistes genau bestimmt wie Johannes, nur ohne die ausdrückliche Polemik gegen das *ἐκ τοῦ Υἱοῦ*.

offenbar der Fall wäre, wenn der Sohn ebenso *αἴτιος* des Geistes wäre wie der Vater *αἴτιος* des Sohnes ist. Kann also von einer solchen Art des Ausgangs „aus dem Sohne" nicht die Rede sein, so ist gleichwohl nicht jede Mitbeteiligung des Sohnes beim Ausgang ausgeschlossen. Der Geist ist ja Geist des Sohnes. Kann man vom Sohn nicht sagen, er sei des Geistes, weil der Geist in keiner Weise Prinzip des Sohnes ist, so könnte man vom Geist nicht sagen, er sei Geist des Sohnes, wenn hier auch jegliches Prinzipverhältnis fehlen würde. Selbst darüber, welcher Art die Mitbeteiligung des Sohnes beim Ausgang des Hl. Geistes ist, gibt der Kontext ziemlich deutlich Aufschluß.

Geist des Sohnes wird der Hl. Geist genannt, weil der Apostel ihn so nennt. „Wenn einer den Geist Christi (*τὸ Πνεῦμα*, während im Kommentar zum Römerbrief der Artikel fehlt)[1] nicht hat, ist er nicht sein" (Röm. 8, 9). Geist des Sohnes heißt er sodann auch, weil er durch den Sohn uns geoffenbart und mitgeteilt wird; es heißt ja in der Hl. Schrift: Er hauchte seine Jünger an und sprach: Empfanget den Hl. Geist (Joh. 20, 29). Wie nämlich aus der Sonne der Strahl und der Glanz ist (sie ist nämlich Quelle sowohl des Strahles wie des Glanzes), und durch den Strahl uns der Glanz überbracht wird, und dieser es ist, der uns erleuchtet und von uns empfangen wird, so ist es auch hier.[2]

Handelt es sich nun in diesen Worten auch zunächst um zeitliche Mitteilung des Hl. Geistes, so ist doch ein Schluß von dem Weg, auf dem die Mitteilung sich vollzieht, auf die Art des Ausgangs möglich, da nach dem allgemeinen Sprachgebrauch der Hl. Schrift und der Väter in der zeitlichen Sendung der ewige Ausgang vorausgesetzt und eingeschlossen ist. Dieser Schluß ist hier um so mehr nahegelegt, da Johannes das Bild von Sonne, Licht und Strahl mit Vorliebe gebraucht, um die innertrinitarischen Beziehungen klarzumachen. Dann aber hat unsere Stelle den ganz orthodoxen

---

[1] M 95, 501 A; vgl. dazu die Exegese bei Cyrill. Alex., Thes. assert. 33 (M 75, 568 C).

[2] F. O. I, 8 (833 A).

Sinn, den die Griechen stets mit der Formel: ex Patre per Filium verbanden. Wie die Sonne die einzige Quelle ist für den Strahl und den Glanz, so ist der Vater die einzige *αἰτία* — Urgrund — für Sohn und Geist. Wie aber der Glanz nicht aus dem Strahl, sondern durch den Strahl aus der Sonne hervorgeht, so der Hl. Geist nicht aus dem Sohn, aber auch nicht unmittelbar aus dem Vater, sondern durch den Sohn aus dem Vater.[1] Daß wir mit dieser Erklärung der so oft gegen das Filioque angerufenen Stelle die Ansicht unseres Autors getroffen haben, beweist uns eine Stelle aus dem Briefe über das Trisagion, die als Parallelstelle gelten kann, aber die dort nur angedeuteten Gedanken weiter ausführt und begründet.

Der Vater, so hören wir hier, ist Vater und nicht Sohn; denn er ist nicht aus einem anderen. Der Sohn ist Sohn, weil aus dem Vater, ist aber nicht Vater, damit nur ein Vater sei. Der Hl. Geist ist Heiliger Geist, denn er geht aus dem Vater durch den Sohn und das Wort hervor, aber nicht nach Art eines Sohnes (*ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου προϊόν, οὐχ υἱικῶς δέ*), m. a. W.: Der Hl. Geist ist nicht Sohn, weder Sohn des Vaters noch Sohn des Sohnes. Der Grund dafür wird angeführt. Wenn nämlich der Hl. Geist auch Sohn des Vaters wäre, wie es der Sohn ist, so müßte man sagen, daß der Vater auch noch andere Söhne haben werde und zwar bis ins Unendliche. Wenn er aber Sohn des Sohnes wäre, so müßte auch er einen Sohn haben, dieser wieder einen andern und so fort bis ins Unendliche; dann hätte man aber nicht mehr einen Gott, sondern ein ganzes Volk von Göttern. Es wäre eben nicht einzusehen, warum der trinitarische Prozeß mit der dritten Person zum Abschluß kommen sollte, wenn mehrere ganz gleichartige Ausgänge, sei es logisch nebeneinander, sei es logisch auseinander, gedacht werden könnten. Wird aber der Logos erfaßt als *γέννημα* des Vaters, darum als Sohn, der Geist als *ἐκπόρευμα καὶ πρόβλημα* aus dem Vater durch den Sohn, dann begreift

[1] Franzelin sagt (De Deo trino, ed. III, Romae 1881, thes. 36) zu dieser Stelle: includi processionem aeternam ostendunt tum testimonia Scripturae tum similitudo, quibus utitur.

sich, warum „die Monas von Anfang an zur Dyas fortschreitend bei der Trias stehen bleibt", d. h. warum der trinitarische Prozeß mit der dritten Person abschließt. Darum wird zum Schluß noch einmal wiederholt: Der Hl. Geist ist subsistierendes *ἐκπόρευμα καὶ πρόβλημα,* aus dem Vater, des Sohnes, aber nicht aus dem Sohne, als Hauch des Mundes Gottes, Verkünder des Wortes.[1]

Deutlicher kann die orthodoxe Lehre wohl kaum zum Ausdruck gebracht werden. Während in der erstzitierten Stelle noch ein Schluß von der zeitlichen Mitteilung auf den ewigen Ausgang notwendig war, finden wir hier den innertrinitarischen Hervorgang selbst behandelt. Zudem scheint die ganze Art der Begründung darauf hinzuweisen, daß es sich unserem Autor viel mehr darum handelte, die Behauptungen der Eunomianer als das Filioque der Lateiner abzuweisen. Die Eunomianer wollten nämlich den Sohn zur einzigen Ursache des Hl. Geistes machen, indem sie den Hl. Geist als Geschöpf des Sohnes erklärten. Wenn der Hl. Geist kein Geschöpf sei, so argumentierte Eunomius, müsse er entweder ungezeugt oder gezeugt sein. Das erste sei unmöglich, da nur einer *ἀγέννητος* ist. Wenn er gezeugt sei, dann müsse er entweder Sohn des Vaters oder Sohn des Sohnes genannt werden.[2]

---

[1] De Hymno trisagio n. 28 (M 95, 60 C D): *ἐκ Πατρὸς μέν, Υἱοῦ δέ, καὶ μὴ ἐξ Υἱοῦ, ὡς Πνεῦμα στόματος Θεοῦ, Λόγου ἐξαγγελτικόν*; ebda A der Satz: *Μονὰς γὰρ ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα μέχρι Τριάδος ἔστη.*

[2] vgl. Basilius, Contra Eun. l. II, n. 33 u. l. III, n. 6 (M 29, 649 A f., 666 D f.); ebda l. V wird die Frage, warum der Hl. Geist nicht Sohn des Sohnes genannt werde, ganz ähnlich beantwortet wie hier, nämlich, nicht deshalb, weil er nicht aus Gott durch den Sohn wäre, sondern daß man nicht glaube, die Dreifaltigkeit sei eine unendliche Menge, indem einer vermuten könnte, sie hätte Söhne aus Söhnen, wie es bei den Menschen ist (M 29, 732 B C). Das 4. und 5. Buch Contra Eun. gehört übrigens wohl nicht Basilius an, sondern Didymus (vgl. v. Funk, Zur Geschichte der zwei letzten Bücher der Schrift Basilius d. Gr. gegen Eunomius, Tüb. theol. Quartalschr. 1901, S. 113—117). Johannes zitiert jedoch das 4. Buch als Basilius angehörend (De Hymno trisagio n. 21 [M 95, 52 B]). Die Stelle, die er anführt, findet sich aber im 5. Buch.

Diese letzteren Benennungen des Hl. Geistes will Johannes an den zitierten Stellen offensichtlich ausschließen, die letzte insbesondere, indem er das *ἐξ Υἱοῦ* ablehnt.

Wenn der hl. Thomas auf Grund der ersten Stelle gegen den Damaszener den schweren Vorwurf erhebt, er sei hier einem Irrtum der Nestorianer verfallen,[1] so erklärt es sich daraus, daß er den Sprachgebrauch desselben nicht kannte, auch nicht Gelegenheit hatte, aus anderen Schriften unseres Autors dessen Auffassung kennen zu lernen, da ihm nur die Übersetzung des Hauptwerkes (wahrscheinlich ohne das sog. Caput adiectitium, das die Lehre vom Ausgang des Geistes vom Vater durch den Sohn ausdrücklich enthält) zur Verfügung stand.[2] Allerdings kennt der hl. Thomas auch eine mildere Interpretation, wonach Johannes, wie er nicht bekenne, der Geist sei aus dem Sohne, so es auch nicht leugne; und der hl. Bonaventura meint, er habe vorsichtig (caute) gesprochen; denn er sage nicht, quod Spiritus sanctus non sit a Filio, sed „non dicimus a Filio", weil die Griechen dies nicht bekannten, aber auch nicht leugneten.[3]

Doch versagt diese mildere Interpretation, wenn wir Johannes einfach sagen hören: „Der Geist ist nicht aus dem Sohn," wie schon oben in der Stelle aus dem Brief über das Trisagion, sodann in der Homilie auf den Karsamstag und in der Expositio fidei.[4] Sie ist aber auch gar nicht

---

[1] S. theol. p. I, q. 36. a. 2 ad 3um.

[2] vgl. Anm. 14 zu caput adiect.; zu der Übersetzung Praef. generalis n. 2 (M 94, 67); daselbst n. 3 über die Kenntnis unseres Autors bei Thomas. Nach Harnack, Dogmengeschichte II³, S. 290, Anm. 1 ist es tatsächlich in dem nestorianischen Streit zu einer förmlichen Präskribierung des Satzes gekommen, daß der Sohn vom Geist ausgehe. Theodoret hat gegen Cyrill zwar die Ansicht festgehalten, daß der Hl. Geist *ἴδιον Υἱοῦ* sei, aber es für Gottlosigkeit erklärt zu lehren, daß er *ἐξ Υἱοῦ* sei oder *δι' Υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν* habe (Opp. V, n. 47, ed. Schulze). Das habe dann Maximus Conf. in der Ep. ad Marinum und der Damaszener wiederholt. Wie weit dies bezüglich Maximus zutrifft, siehe oben S. 157, Anm. 2.

[3] Bonav., In lib. I. sent. dist. 11. a. 1. q. 1. ad 3 et 4.

[4] Hom. in Sabb. sct. n. 4 (M 96, 605 B): *οὐκ ἐξ αὐτοῦ ἔχον τὴν υπαρξιν*; Expositio fidei (arabica) n. 2 (M 95, 420 D): Spiritus sanctus est Filii, sed non est ex eo; daselbst ist aber gleichzeitig gesagt: est ad Filium,

notwendig, da Johannes tatsächlich es einfach negieren konnte, der Geist gehe aus dem Sohne hervor, weil er unter *ἐπόρευσις ἔκ τινος* den Ausgang aus einem anderen als seinem letzten oder Urprinzip verstand.

3. Wie in den schon angeführten Stellen so kommt die Lehre vom Ausgang des Hl. Geistes aus dem Vater durch den Sohn noch in einer ganzen Reihe von Aussprüchen teils direkt, teils indirekt zum Ausdruck, so daß auch ein dem Filioque so wenig günstig gesinnter Gelehrter wie Langen zugestehen muß, daß Johannes die Formel *ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ* vom innertrinitarischen Verhältnis gebraucht.[1] Wir verweisen auf das Caput adiectitium, an dessen Echtheit zu zweifeln kein Grund vorhanden ist. Dreimal kehrt hier diese Formel wieder. „Der Vater", so hören wir hier, „ist Erzeuger des Wortes und durch das Wort Hervorbringer (*προβολεύς*) des offenbarenden Geistes"; sodann: „Der Hl. Geist ist die das Verborgene der Gottheit offenbarende Macht des Vaters, die aus dem Vater durch den Sohn hervorgeht, wie er selbst es weiß, nicht zeugungsweise"; endlich am Schluß des Kapitels: „Geist des Sohnes ist der Hl. Geist, nicht als aus ihm, sondern als durch ihn aus dem Vater ausgehend." „Urgrund", so wird als Erklärung beigefügt, „ist nämlich nur der Vater."[2]

Im Dialog gegen die Manichäer ist gesagt, daß der Vater immer seinen Logos aus sich selbst und durch den Logos (aus sich) seinen Geist hat, der aus ihm ausgeht.[3] Aus der Ewigkeit der Zeugung und des Ausgangs wird hier auf die

---

quia emanat per illum et ex eo. At non est ex Filio, quia Pater una est causa tum Filii, tum Spiritus sancti. Dazu ebda Anm. 1.

[1] Langen, Joh. v. Dam., S. 109 und 166 und Trinitar. Lehrdifferenz, S. 109 ff.

[2] M 94, 848 D ff.: *Λόγου γεννήτωρ καὶ διὰ Λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ Πνεύματος.* 449 A: *τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐκφαντορικὴ τοῦ κρυφίου τῆς θεότητος δύναμις τοῦ Πατρός· ἐκ Πατρὸς μὲν δι' Υἱοῦ ἐκπορευομένη* und 449 B: *Υἱοῦ δὲ Πνεῦμα, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον.*

[3] Adv. Manich. n. 5 (M 94, 1512 B): *ἀεὶ ἦν, ἔχων ἐξ ἑαυτοῦ τὸν αὐτοῦ Λόγον, καὶ διὰ τοῦ Λόγου αὐτοῦ ἐξ αὐτοῦ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ ἐκπορευόμενον.*

Unveränderlichkeit Gottes geschlossen — ein Beweis, daß nur an innertrinitarische Vorgänge gedacht ist.

Es ist jedoch eine Verkennung der Auffassung unseres Autors, wenn Langen das Ausgehen durch den Sohn mehr im Sinne eines Hindurchgehens durch den Sohn denn als eines Prinzipiiertseins vom Sohn als dem vermittelnden, vom ersten oder Urprinzip ausgehenden Prinzip betrachten will.[1] Langen hat mit dieser seiner Ansicht im Grunde nur eine Aufstellung wiederholt, welche griechische Gegner des Filioque machten, um sich der griechischen Tradition gegenüber, welche die Formel *ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ* geprägt hatte, rechtfertigen zu können. Um sich dem Gewicht zahlreicher Beweise aus den Vätern zu entziehen, ersannen sie für diese Formel mehrere Interpretationen, die sich leicht als leere Ausflüchte kennzeichnen. Unter anderem sagten sie, es sei das *διὰ* nicht *οὐσιωδῶς*, sondern *παροδικῶς* zu nehmen, von einem gewissen Hindurchgehen und Durchdringen (*διήκειν*), das sich aber nicht auf die Wesensmitteilung beziehe.[2]

Mit Recht sagt Franzelin in einer Untersuchung über die Lehre Langens vom Ausgang des Hl. Geistes, niemand könne sich vorstellen, was ein solches „Hindurchgehen" sein solle; jedenfalls habe nie ein Vater ein solches Hindurchgehen erwähnt. Vielmehr haben die Präpositionen *ἐξ* und *διά* in der Hl. Schrift sowohl wie bei den Vätern, sofern sie auf verschiedene göttliche Personen angewendet sind, eine ganz bestimmte kausale Bedeutung.[3] Über diese kausale Bedeutung der beiden Präpositionen ist in den Kontroversen zwischen den Gegnern und Freunden des Filioque viel gestritten worden. Am besten hat Bessarion diese Frage behandelt in seiner dogmatischen Rede auf dem Konzil zu

---

[1] Langen, Joh. v. Dam., S. 109. »Das Hervorgehenlassen des Geistes durch den Sohn hindurch«; Trinitar. Lehrdifferenz, S. 101—118.

[2] Hergenröther, Die theolog. Polemik des Photius gegen die Lateiner, zitiert dafür Demetrius Pepanius, quae reperiuntur opera, Roma 1787, tom. I, p. 808 sq. (Tüb. theol. Quartalschr. 1858, S. 627, Anm. 1).

[3] Ioan. Bapt. Franzelin, Examen doctrinae Macarii Bulgakow, episcopi Russi Schismatici, et Iosephi Langen, Neoprotestantis Bonnensis, de processione Spiritus sancti, Romae 1876, p. 258.

Florenz. Wir können seine Darlegungen in folgenden Sätzen zusammenfassen: Die Präposition per (διά) hat immer eine kausale Bedeutung (selbst wenn sie vom Ort oder der Zeit gebraucht wird, läßt sich dies noch in einem gewissen Sinne sagen). In allen Sätzen, in denen gesagt ist, daß einer durch einen oder etwas wirke, bezeichnet das per (διά) eine Ursache oder ein Prinzip des Handelns, entweder ein solches, das den Wirkenden zum Handeln bringt (causa agenti, quod agat), sei es als causa finalis oder formalis oder efficiens oder motiva, denn alle sind Ursachen der Handlung, insofern sie vom Wirkenden ausgeht, — oder aber ein solches, durch welches der Wirkende das Ziel seines Wirkens erreicht (causa actionis, secundum quod terminatur ad factum), so wenn der Handwerker durch das Werkzeug etwas schafft. Hier ist das Werkzeug nicht Ursache für den Handwerker, die ihn zum Arbeiten veranlaßt, sondern es ist Ursache des hervorzubringenden Werkes und zwar eine solche, die ihr ursächliches Wirken nur vom Wirkenden hat.

Wenn nun gesagt wird, der Hl. Geist gehe aus dem Vater durch den Sohn aus, so bezeichnet auch hier die Präposition per eine gewisse Ursache, aber sicher nicht in dem erstgenannten Sinn, als ob nämlich der Sohn für den Vater Ursache wäre, daß er den Hl. Geist von sich ausgehen läßt; vielmehr kann nur der an zweiter Stelle genannte Sinn in Betracht kommen, natürlich nur in einer Weise, wie sie bei Gott möglich ist. „Durch den Sohn“ kann also nicht besagen, daß der Hl. Geist ausgehe durch den Sohn als Werkzeug oder als eine sonstige unvollkommene Ursache (auch nicht per locum vel per tempus); denn dies ist durch seine höchste Vollkommenheit, seine Gleichwesentlichkeit und Einheit mit dem Vater ausgeschlossen. Es ist ein und dieselbe Kraft, durch welche Vater und Sohn den Hl. Geist hervorgehen lassen, so daß gesagt werden kann, er gehe in gleicher Weise aus beiden hervor. Wenn gleichwohl gesagt wird, er gehe aus dem Vater durch den Sohn hervor, so soll dadurch der Sohn nicht als ein geringeres Prinzip bezeichnet, sondern es soll angedeutet werden, daß eine gewisse Ordnung zwischen Vater und Sohn besteht. Wie im Endlichen die

Präposition ex die causa principalis, die Präposition per die causa instrumentalis oder concausa bezeichnet, welche jene voraussetzt, ähnlich ist es bei der Anwendung dieser Präpositionen auf göttliche Verhältnisse, nur mit Entfernung aller Unvollkommenheiten.

Die Präposition per sagt, daß trotz der höchsten Gleichheit, ja Identität in der potentia productiva zwischen Vater und Sohn doch eine Ordnung zwischen denselben besteht, insofern nämlich der Sohn aus dem Vater alles, was der Vater hat, empfängt und besitzt, auch die potentia cum universi creandi tum Spiritus sancti producendi. Die Präposition per ist besonders geeignet, diese Ordnung zum Ausdruck zu bringen, da sie über sich hinaus auf die causa principalis zurückweist, welche ihrerseits von den Griechen durch die Präposition ex (*ἐξ*) bezeichnet wurde.[1]

So erklärt sich auch ganz leicht die Stellungnahme des Damaszeners. Er lehnt das *ἐκ τοῦ Υἱοῦ* ab, insofern durch das *ἐξ* die *αἰτία προκαταρκτική* (bei Johannes *αἰτία* schlechthin genannt) zum Ausdruck kommt; er wendet die Präposition *διά* an, um die Ordnung zwischen Vater und Sohn anzudeuten, ohne daß er damit die Gleichheit oder Identität der Spirationskraft beider leugnen will.[2]

Daß mit diesen Darlegungen der Sinn unseres Autors getroffen ist, zeigt eine Stelle in seinem Kommentar zum ersten Korintherbrief (zu Kap. 8, 6), wo er den Vers erklärt: *εἷς Θεὸς ὁ Πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα . . . καὶ εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα.* Mit den Worten *ἐξ αὐτοῦ πάντα* bezeichnet der Apostel die Erschaffung der Welt von seiten des Vaters, aber auch die Berufung zum Glauben. Dasselbe aber ist auch, so belehrt uns Johannes, Christus zuzuschreiben; denn durch ihn wurde sowohl das Menschengeschlecht aus nichts hervorgebracht als auch vom Irrtum

---

[1] Bessarion, Oratio dogm. c. 5 (Harduini acta Conc. tom. IX, Paris 1715, p. 331 ff.). Die lateinische Übersetzung stammt von Bessarion selbst; vgl. auch Franzelin, De Deo trino thes. 36 (ed. III, Romae 1881, p. 529 ff.).

[2] vgl. Bessarion l. c. p. 350 ff.; ebenso Epist. ad Alex. Lascar., l. c. p. 1074 ff.

zur Wahrheit zurückgeführt. „Also schließt das ἐξ οὗ nicht Christus aus; denn wir sind aus ihm durch Christus geschaffen.“ [1]

Offenbar wird hier ausgesprochen, daß auch dem Sohne eine ursächliche Betätigung bei der Schöpfung neben oder mit dem Vater zukommt, daß also durch die *αἰτία προκαταρκτική*, die durch das ἐξ οὗ bezeichnet wird, nicht jede andere Ursächlichkeit ausgeschlossen ist. Dasselbe gilt aber auch, wenn es sich um die immanente Prozession des Heil. Geistes handelt.

4. Ein Zweifel an der Auffassung unseres Autors bezüglich des Ausgangs des Hl. Geistes kann gar nicht mehr bestehen, wenn wir noch die Stellen ins Auge fassen, die sich mehr indirekt mit demselben beschäftigen.

Vielfach wird der Hl. Geist zum Sohne in die gleiche Beziehung gesetzt, wie der Sohn zum Vater. So schließt der Beweis für die Existenz des Wortes und Geistes ab mit den Worten: „Weder fehlte je dem Vater das Wort noch dem Wort der Geist,“ nachdem ausgeführt war, daß Gott (Vater) den Logos und der Logos das Pneuma haben müsse, ein Wort, das auch in der Schrift De Trinitate wiederkehrt und dem Glaubensbekenntnis des hl. Gregor des Wundertäters entnommen ist.[2]

Ähnlich ist es, wenn der Sohn als Bild des Vaters, der Hl. Geist als Bild des Sohnes bezeichnet wird, oder wenn es heißt, daß das Wort Bote des *Νοῦς*, der Geist Offenbarer des Wortes ist.[3] Es werden also Namen und Bezeichnungen des Sohnes, die eine Beziehung des Ursprungs zum Vater aussprechen, auch vom Hl. Geist in seinem Verhältnis zum

---

[1] M 95, 629 D f.

[2] F. O. I, 7 (M 94, 805 C); vgl. De Trin. n. 2 (M 95, 13 A), woselbst das Glaubensbekenntnis des Gregor Thaumat. ohne Nennung des Urhebers aufgenommen ist. Das Glaubensbekenntnis wird von Gregor v. Nyssa mitgeteilt in seiner Vita S. Gregor. Thaumat. (M 46, 912 D). Über den Einfluß desselben auf die Kappadozier siehe Holl, Amphilochius v. Ikon., S. 117 f.

[3] F. O. I, 13 (M 94, 856 B) und De imag. or. III, n. 18 (M 94, 1340 B).

Sohn gebraucht, offenbar deshalb, weil auch zwischen Sohn und Geist eine Beziehung des Ursprungs besteht. Nur jene Namen, welche den Ursprung des Sohnes als Zeugung charakterisieren, werden dem Hl. Geist nicht beigelegt.[1]

Namentlich kennzeichnen auch die Vergleiche, welche für die Trinität häufig angeführt werden, deutlich die Auffassung, welche Johannes vom Ausgang des Hl. Geistes hat. Wir verweisen auf den Vergleich mit der Sonne, dem Strahl und dem Glanz oder der Wärme, mit der Quelle, dem Strom und dem Meer, der Wurzel, dem Zweig und der Frucht,[2] der Pflanze, der Blume und dem Wohlgeruch,[3] der Hand und dem Finger Gottes.[4] In allen Vergleichen kommt es zum Ausdruck, daß der zweiten Person die Bedeutung eines Prinzips und zwar eines prinzipiierten Prinzips beim Ausgang des Hl. Geistes zukommt. Auf demselben Verhältnis beruht es, daß der Hl. Geist in einer besonders engen Verbindung mit dem Sohne und durch den Sohn mit dem Vater verbunden gedacht wird.[5] Wie der Ausgang des Heil. Geistes erfolgt durch die *μεσίτεια* des Sohnes,[6] so ist auch

[1] vgl. Franzelin a. a. O. Thes. 37, n. 2. Wenn Dyobuniotes a. a. O. S. 61 ff. trotz all der angeführten Momente stets nur eine Mitteilung des Hl. Geistes durch den Sohn an die Kreatur angedeutet finden will, so hindert ihn wohl sein Standpunkt (er ist griechisch-orthodox), klar zu sehen.

[2] De haeres. epilog. (M 94, 780 B).

[3] Adv. Manich. n. 8 (M 94, 1513 A).

[4] Hom. in Nativ. B. M. V. (M 96, 665 A u. 669 D), ein Vergleich, der in trinitarischer Deutung von Stellen der Hl. Schrift seinen Grund hat; vgl. Cyrill. Alex., Thes., assert. 34 (M 75, 576 D). Der Arm ist der Sohn nach Ps. 97, 1; Is. 53, 1; der Hl. Geist Finger nach Luk. 11, 20; ebda assert. 35 (636 C).

[5] Für diese besondere Verbindung des Sohnes mit dem Hl. Geist hat Johannes im Anschluß an Greg. Naz., In Pentec. or. 41, n. 11 (M 36, 444 B) und Greg. Nyss., Or. catech. c. 2 (M 45, 17 B) das Wort *συμπαρομαρτεῖν* — untrennbarer Begleiter sein; im Anschluß an Basilius (De Spir. scto c. 18) wird gesagt: *δι' Υἱοῦ τῷ Πατρὶ συναπτόμενον* (F. O. I, 13 [M 94, 856 B]); vgl. de Régnon IV, 139 ff.

[6] vgl. Greg. Nyss., Quod non sint tres dii (M 45, 133 B). Danach besteht der Unterschied der Personen nur *κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατόν*. Bei dem, was *ἐξ αἰτίας* ist, findet sich aber wieder ein Unterschied. Das eine (der Sohn) ist *προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου*, das andere (der Hl. Geist)

die Verbindung des Geistes mit dem Vater wieder in einem gewissen Sinne vermittelt durch den Sohn. Vater und Sohn sind *ἀμεσίτευτα*, d. h. ohne Medium aufs innigste verbunden,[1] desgleichen Sohn und Geist; dagegen ist der Hl. Geist *δι' Υἱοῦ τῷ Πατρὶ συναπτόμενον.*[2]

Wenn ganz in demselben Zusammenhang gesagt wird, der Hl. Geist sei *μέσον τοῦ ἀγεννήτου καὶ τοῦ γεννητοῦ,*[3] so kann unser Vater nicht die Absicht haben, den Hl. Geist als Verbindung zwischen Vater und Sohn zu bezeichnen, wie Langen und Harnack[4] meinten, da er sich in einem Atemzuge widersprechen müßte; vielmehr nimmt unser Autor hier nur eine Reminiszenz aus den Kämpfen mit den Pneumatomachen auf. Diese hatten nämlich, um die Lehre vom Hl. Geist lächerlich zu machen, behauptet, entweder sei derselbe ungezeugt oder gezeugt. Im ersten Falle hätten wir zwei erste Prinzipien, im zweiten Falle hätten wir entweder zwei Söhne und infolgedessen Brüder oder einen Sohn des Sohnes und darum Enkel des Vaters. Ein Mittleres (*μέσον*) zwischen ungezeugt und gezeugt gebe es nicht. Demgegenüber hatte Gregor v. Nazianz einfach erwidert, er nehme ihre Unterscheidung nicht an; denn es gebe zwischen den beiden Teilen seiner Unterscheidung wohl noch ein Mittleres,

---

διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, so daß dem Sohn der Titel *μονογενής*, dem Hl. Geist das Ausgehen aus dem Vater gewahrt wird, indem durch die *μεσίτεια* des Sohnes demselben der Titel *μονογενής* gesichert wird, insofern nämlich der Hl. Geist nicht auch Sohn sein kann, wenn er durch die *μεσίτεια* des Sohnes vom Vater ausgeht. Die *μεσίτεια* muß natürlich recht verstanden werden. Sie ist nicht so zu denken, als ob aus dem Vater der Sohn und dann aus dem Sohn allein der Hl. Geist hervorginge, da sonst die Einheit zerrissen wäre; vielmehr ist von einer *μεσίτεια* insofern die Rede, als der Vater dem Sohn die vis spiratrix mitteilt und nur unter Voraussetzung dieser Mitteilung durch die Zeugung gemeinsam mit dem Sohn den Hl. Geist haucht (vgl. Franzelin, De Deo trino thes. 31, n. 1).

[1] Damasc., De Trin. n. 2 (M 95, 12 B).

[2] F. O. I, 13 (M 94, 856 B). [3] ebda.

[4] Langen, Joh. v. Dam., S. 283; Trinitar. Lehrdifferenz, S. 118. Langen will darin sogar einen Hauptpunkt der Lehre unseres Autors sehen, allerdings weil er meint, der Geist gehe „vom Vater in den Sohn“, um in ihm zu ruhen. Harnack, Dogmengesch. II[3], S. 291.

nämlich das, was ausgeht (*τὸ ἐκπορευτόν*), das der Heiland selbst genannt habe.[1]

Es handelt sich also lediglich um ein logisch Mittleres (oder, wenn man will, Drittes) in einer mangelhaften Aufzählung von Einteilungsgliedern, in keiner Weise um ein Mittleres im innertrinitarischen Prozeß. Damit fällt auch die Hypothese Langens, als habe Johannes hier einen Versuch gemacht, abendländische und morgenländische Auffassung zu verbinden, von selbst zusammen.[2]

Schließlich beruht auf der Art des Ausganges durch den Sohn auch eine besondere Art des Ineinanderseins der göttlichen Personen. Wenn auch auf Grund der Perichorese gesagt wird, daß der Sohn im Vater und Geist, der Geist im Vater und Sohn und der Vater im Sohn und Geist ist, so wird doch in besonderer Weise betont, daß der Sohn trotz seines Ausgangs vom Vater immer im Vater bleibt,[3] vom Hl. Geist aber heißt es, daß er im Sohne ruht. Jedoch wird nicht eigens hervorgehoben, daß er im Vater bleibt, obwohl er auch *ἀδιαστάτως* von demselben ausgeht.[4]

Johannes wiederholt damit nur, was die griechische Tradition verschiedentlich ausgesprochen hatte, nämlich, daß der Sohn im Vater und der Geist im Sohne ist. Jede Person ist danach in besonderer Weise in derjenigen, von welcher sie unmittelbar ausgeht,[5] ein Gedanke, der in der griechischen Art, den trinitarischen Prozeß als in gerader Linie verlaufend sich vorzustellen, seinen besonderen Grund hat.

---

[1] Gregor. Naz., Or. theol. V, n. 7 f. (M 36, 140 C ff.). So auch Dyobuniotes a. a. O. S. 65.

[2] a. a. O. De Hymno trisagio n. 9 (M 95, 41 D) wird der Sohn *μέσος Πατρός τε καὶ Πνεύματος* genannt, entsprechend seiner Stellung in der griechischen Auffassung.

[3] F. O. I, 8 (M 95, 816 B): *γεννηθεὶς ἀχωρίστως καὶ ἀδιαστάτως καὶ ἐν αὐτῷ μένων;* ähnlich Hom. in Sabb. sct. n. 4 (M 96, 605 A).

[4] F. O. I, 13 (M 94, 856 C): *Θεὸς καὶ τὸ Πνεῦμα ἅγιόν ἐστι, δύναμις ἁγιαστική, ἐνυπόστατος, ἐκ τοῦ Πατρὸς ἀδιαστάτως ἐκπορευομένη, καὶ ἐν Υἱῷ ἀναπαυομένη;* ähnlich ebda I, 7 (805 B) und I, 8 (821 B).

[5] vgl. z. B. Athan., Ep. ad Serap. I, n. 14 (M 26, 565 B), n. 31 (601 A); Ep. III, n. 4 (632 A) ist gesagt, daß der Hl. Geist ist *ἐν τῷ Υἱῷ ὡς ἐστι καὶ ὁ Υἱὸς ἐν τῷ Πατρί.*

Das „Ruhen des Geistes im Sohn“, das Johannes mehreremal betont, dem er soviel Bedeutung zumißt, daß er es einmal in einer Erläuterung des konstantinopolitanischen Symbolums in dieses einfügt (*τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ ἐν Υἱῷ ἀναπαυόμενον*),[1] besagt also jedenfalls nichts gegen den Ausgang des Hl. Geistes vom Sohn oder durch den Sohn, wie schon die Parallele mit dem Sohn zeigt, der „im Vater bleibt“;[2] es dürfte auch nicht erschöpfend erklärt sein, wenn man in ihm mit Langen nur die Wesensvereinigung beider bezeichnet finden wollte[3] (Cyrillus hat allerdings aus dem Bleiben in Gott die Gottheit des Hl. Geistes abgeleitet);[4] vielmehr schließt das Ruhen im Sohn, wie die obigen Ausführungen zeigen, den Gedanken ein oder setzt ihn voraus, daß der Geist vom Sohn unmittelbar ausgeht. Wir können in diesem Punkte Baur zustimmen, welcher sagt: „Ruht der Geist im Sohn, so muß der Geist auch seinen Ausgangspunkt im Sohne haben,“[5] wenn wir auch seine Anklage zurückweisen müssen, als ob dadurch ein Subordinationsverhältnis auf Kosten der Homousie statuiert wäre.

5. Im Lichte der bisherigen Ausführungen, welche klar den innertrinitarischen Ausgang der dritten Person aus dem Vater durch den Sohn beweisen, erscheinen auch jene Stellen, die nur von einer Offenbarung oder Mitteilung des Hl. Geistes durch den Sohn reden, nicht als Instanz gegen, sondern als Verstärkung unseres Beweises für den innertrinitarischen Ausgang durch den Sohn. Wenn wir in der Homilie auf den Karsamstag hören, der Hl. Geist werde Geist des Sohnes genannt, weil er durch ihn geoffenbart und der Schöpfung mitgeteilt wird, nicht aber, weil er aus

---

[1] F. O. I, 8 (M 94, 821 B). Harnack a. a. O. S. 290 meint sonderbarerweise, dieser Zusatz komme nicht in Betracht.

[2] vgl. Thomas, S. theol. p. I, q. 36. a. 2. ad 4um: per quod, quod Spiritus sanctus dicitur quiescere vel manere in Filio, non excluditur, quin ab eo procedat, quia et Filius in Patre manere dicitur, cum tamen a Patre procedit.

[3] Joh. v. Dam., S. 109; Trinitar. Lehrdifferenz, S. 109.

[4] Thes., assert. 34 (M 75, 577 B, 580 A C).

[5] Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit, Tübingen 1842, 2. Bd., S. 180, Anm. 5.

ihm die Subsistenz hat,[1] so können wir in dem ersten Ausdruck: *δι' αὐτοῦ φανερούμενον* selbst einen Hinweis auf den innertrinitarischen Ausgang finden, da die Verba, welche ein Erscheinen, Erglänzen, Offenbarwerden bezeichnen, im griechischen Sprachgebrauch öfters zur Bezeichnung des innertrinitarischen Hervorgangs angewendet werden, wie z. B. nach Cyrillus der Ausdruck, der Sohn sei „aus dem Vater erschienen", nichts anderes als seine Zeugung aus dem Vater bedeutet.[2] Die Deutung des *φανεροῦσθαι* auf den innertrinitarischen Hervorgang dürfte hier um so eher berechtigt sein, da in unserer Stelle der Ausdruck: *τῇ κτίσει* nur zu dem zweiten Verbum in Beziehung gesetzt ist.

Doch verschlägt es auch nichts für unseren Beweis, wenn Johannes mit Gregor dem Wundertäter vom Hl. Geiste sagt: „Der aus dem Vater die Existenz hat und durch den Sohn erschien, nämlich den Menschen" (*δι' Υἱοῦ πεφηνός, δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις*),[3] da nach der griechischen Auffassung die Art, wie die Offenbarung an die Kreatur erfolgt, mit jener, wie die Ausgänge sich vollziehen, übereinstimmt.[4] Wir verweisen hier nur noch darauf, daß vom Sohne gesagt wird, er werde nicht ohne den Geist erkannt.[5] Scheint hier zunächst auch nur etwas über die Art, wie unsere Erkenntnis des Sohnes durch den Hl. Geist vermittelt wird, ausgesagt

---

[1] Hom. in Sabbat. sct. n. 4 (M 96, 605 B): *τοῦ Υἱοῦ λέγεται ὡς δι' αὐτοῦ φανερούμενον καὶ τῇ κτίσει μεταδιδόμενον, ἀλλ' οὐκ ἐξ αὐτοῦ ἔχον τὴν ὕπαρξιν.*

[2] Dialog. III de Ss. Trinitate (M 75, 789 C): *τὸ ἐκ Θεοῦ πεφηνέναι τὸν Υἱὸν οὐχ ἕτερόν τι δηλοῦν ὑπολάβοι τις ἄν . . . ἢ ὅτι γεγέννηται καὶ ὡς αὐτῆς ἐξέφυ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός.* Nach Mason bedeutet bei Gregor v. Nazianz *ἔκφανσις* einen innertrinitarischen Ausgang (s. oben S. 81, Anm. 3); nach Holl, Amphilochius, S. 213 f. wird das *δι' Υἱοῦ πεφηνέναι* bei Gregor v. Nyssa dem Hl. Geist als unterscheidendes Prädikat beigelegt (Contra Eun. l. I, M 45, 336 D); es handelt sich aber nicht „um Vermittlung an die Gläubigen", sondern um „innertrinitarische Abgrenzung"; vgl. auch de Régnon IV, 30.

[3] De Trin. n. 2 (M 95, 12 C).

[4] vgl. die Stelle aus Basilius oben S. 105 und die Abhandlung über den Hl. Geist als Bild des Sohnes, § 20.

[5] Hom. in Sabb. sct. n. 4 (M 96, 605 A): *οὐκ ἄνευ Πνεύματος γνωριζόμενον.*

zu sein, so dürfte es doch mehr der Gesamtauffassung unseres Autors und dem Kontext entsprechen, in diesen Worten die enge Verbindung ausgedrückt zu sehen, welche zwischen Sohn und Geist herrscht im Sinne des oben zitierten Satzes: Dem Vater fehlte niemals der Sohn, noch dem Sohn der Hl. Geist. Es wäre dann gesagt, die Verbindung des Sohnes mit dem Geist sei derart, daß wir uns den Sohn ohne den Geist gar nicht denken können, ähnlich wie wir nicht den Vater denken können ohne den Sohn. Wie hier so kann auch dort diese enge Verbindung nur auf dem Ausgangsverhältnis beruhen.

Betrachten wir alle Äußerungen unseres Autors über das Verhältnis zwischen dem Sohn und Hl. Geist im Zusammenhang, so kann kein Zweifel bestehen, daß er den Ausgang des Hl. Geistes aus dem Vater durch den Sohn gelehrt hat. Nur das Herausreißen einzelner Stellen aus dem Zusammenhang und Unkenntnis seines Sprachgebrauchs konnten den Verfasser des Werkes „Über den orthodoxen Glauben" in den Verdacht bringen, in diesem Punkte nicht orthodox gelehrt zu haben.

6. In der Lehre der griechischen Theologie vom Ausgang des Hl. Geistes aus dem Vater durch den Sohn zeigt es sich allerdings deutlich, daß die morgenländische Auffassungsweise bezüglich der Stellung des Hl. Geistes in der Trinität sich von jener der abendländischen Theologie unterscheidet, ohne daß jedoch ein Unterschied im Glauben vorläge. Scharfsinnig hat der hl. Thomas auf eine doppelte Möglichkeit, die Spiration zu betrachten, hingewiesen. Auf die Frage, ob der Hl. Geist vom Vater durch Vermittlung des Sohnes (mediante Filio) ausgehe, gibt er zur Antwort: Da in der Spiration Vater und Sohn zwei Spirierende sind, die aber eins sind in der Spirationskraft, kann man von dem Spirationsakt reden mit Beziehung auf die Spirierenden oder auf das Prinzip der Spiration, kraft dessen die Spiration sich vollzieht. Schaut man auf das Prinzip, d. h. die Spirationskraft, so kann nicht gesagt werden, die Spiration geschehe vom Vater durch Vermittlung des Sohnes (a Patre mediante Filio), da in der Spirationskraft Vater und Sohn

nicht unterschieden sind. Schaut man aber auf die Spirierenden, die unterschieden sind, so ist eine mediatio vorhanden, insofern hier eine Ordnung in der Natur vorliegt, da der Sohn aus dem Vater ist und der Hl. Geist zugleich von Vater und Sohn ausgeht.[1]

Thomas hat uns damit den Schlüssel für die beiderseitigen Auffassungen an die Hand gegeben. Getreu ihrer Gepflogenheit, die Personen zunächst (in recto) ins Auge zu fassen und erst in zweiter Linie (in obliquo) die Natur, welche von denselben besessen wird, haben die Griechen auch beim Ausgang des Hl. Geistes zunächst auf Vater und Sohn als die Spirierenden geschaut und ebendeshalb auch die Ordnung des Ursprungs zwischen den beiden spirierenden Personen durch die Formel *ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ* zum Ausdruck gebracht; dagegen haben sie die Einheit des Prinzips oder der Spirationskraft nicht explizite, sondern nur implizite ausgesprochen, insofern nämlich der Sohn alles, was der Vater hat, also auch die Spirationskraft, besitzt, natürlich auf Grund der Homousie nicht als eine von der des Vaters verschiedene, sondern als eine mit derselben numerisch identische. Anders die Lateiner. Sie schauen wie sonst auf das Wesen so hier in erster Linie auf die Einheit des Prinzips und erst in zweiter Reihe auf die Personen; darum bringt ihre Formel ex Patre Filioque nicht explizite die Ordnung des Ursprungs zwischen Vater und Sohn mit Bezug auf die Spirationskraft, die dem Sohn vom Vater mitgeteilt ist, zum Ausdruck (implizite ist dieselbe mit den Namen Vater und Sohn gegeben), sondern die Einheit des Prinzips.

Während darum in der lateinischen Auffassung die Produktion des Hl. Geistes als ein Akt erscheint, in welchem Vater und Sohn, auf Grund der Einheit des Spirationsprinzips als gleiche nebeneinanderstehend, durch einen Akt der Liebe dem Hl. Geiste mitteilen, was sie gemeinsam besitzen, so daß der Hl. Geist als Band der Liebe zwischen Vater und Sohn betrachtet werden kann, wird sie in der griechischen Auffassung vorgestellt als eine in gerader Linie

---

[1] In lib. I. sent. dist. XII. q. 1. a. 3.

sich fortsetzende, durch den Sohn vermittelte, vom Vater ausgehende Mitteilung des göttlichen Wesens an den Hl. Geist, in dem diese Bewegung der Gottheit zum Abschluß gelangt, der aber hier nicht als gemeinsames Band der beiden anderen Personen gedacht ist.[1]

Diese verschiedenartige Auffassungs- und Darstellungsweise, die, wie ersichtlich, keinen sachlichen Widerspruch involviert, prägt sich besonders deutlich in dem Vergleich des Hl. Geistes mit dem Hauch unseres Wortes und in der Bezeichnung desselben als Bild des Sohnes aus. Eine genauere Erörterung dieser beiden Punkte wird noch einige neue Momente in der griechischen Auffassung zutage fördern.

§ 19.

Der Hl. Geist als Hauch des Wortes.

Wir haben darauf hingewiesen, daß der Hl. Geist bei unserem Autor wie bei vielen seiner Vorgänger analog dem Lufthauch gedacht wird, welcher bei uns mit jedem Wort natürlicherweise verbunden ist, der im Augenblick des Sprechens zur *φωνὴ λόγου* (zum artikulierten Wort) und so zum Vehikel wird, durch welches das Wort an unser Ohr gelangt.[2] Dieser Vergleich ist sogar die Grundlage des Beweises, den Johannes für die Existenz eines *Πνεῦμα* in Gott führt.[3] Ist derselbe auch wenig geeignet, als Grundlage für den Beweis zu dienen, so gibt er uns auf der anderen Seite ein klares Bild von dem Verhältnis, in dem nach der Auffassung unseres Autors die drei göttlichen Personen zueinander stehen.

Wie in uns, so hören wir, das Wort nicht ohne Hauch ist, so kann auch das göttliche Wort nicht ohne *Πνεῦμα* sein; freilich muß dies göttliche *Πνεῦμα* wegen der Vollkommenheit der göttlichen Natur in einer Gottes würdigen Weise gedacht werden. Es darf nicht als etwas der göttlichen Natur Fremdes, von außen Gott Zukommendes aufgefaßt werden, wie dies bei

---

[1] vgl. Scheeben, Dogmatik, Bd. 1, S. 820 ff.; Franzelin, De Deo trino thes. 35 (ed. III, p. 533).

[2] siehe oben S. 153. [3] siehe oben S. 35 f.

unserem Lufthauch der Fall ist, auch nicht als ein Hauch, der sich auflöst, der keine eigene Subsistenz hat; es ist vielmehr wesenhafte Kraft mit eigener Subsistenz. Es geht vom Vater aus, ohne sich von ihm zu trennen, ruht im Sohn, dem es beständiger Begleiter ist, und bringt das Wort zur Offenbarung.[1]

Wir beobachten auch hier wie bei dem Vergleich des Sohnes mit dem menschlichen Worte, daß es dem Verfasser wesentlich darum zu tun ist, die Hauptpunkte des Glaubens an der Hand des Vergleiches darzulegen. Petavius gesteht zu, der Vergleich zeige wohl, daß Sohn und Geist eines Wesens sind, wie auch, daß sie aus einem Prinzip stammen, meint aber, er bringe in keiner Weise den Ausgang des Hl. Geistes auch vom Sohne zum Ausdruck; vielmehr könne er Unerfahrene und weniger Scharfsinnige zu dem Gedanken bringen, daß der Geist der Natur nach früher sei als der Sohn, da ja der Hauch, durch den das Wort (vox) besteht, seiner Natur nach früher sei als das Wort und die Rede, da der Hauch sogar die Ursache des Wortes (vocis) sei, nicht umgekehrt das Wort Ursache des Hauches.[2]

Demgegenüber hat de Régnon eine Reihe von Punkten hervorgehoben, die den Vergleich sehr geeignet erscheinen lassen zur Klarlegung der griechischen Idee.[3]

Wenn bei uns der Hauch dem Wort vorangeht, so liegt der Grund darin, daß sein Hauptzweck die Erhaltung unseres Körpers durch die Atmung ist. Er ist nämlich bei uns, wie Johannes sagt, das Einziehen und Ausstoßen der Luft *πρὸς τὴν τοῦ σώματος σύστασιν.*[4] Fällt dies Bedürfnis weg, so geht der Hauch erst aus im Augenblick, wo man spricht, und zwar nur, um zur *φωνὴ λόγου*, d. h. zum artikulierten Laut (vox) zu werden, welcher den Gedanken zur Kenntnis bringt.[5] Logisch folgt also das Ausstoßen des Hauches erst

---

[1] F. O. I, 7 (M 94, 804 C ff.).

[2] Petav., De Trin. l. VII, c. 10. n. 3.

[3] vgl. de Régnon IV, 156 ff.

[4] F. O. I, 7 (M 94, 894 C).

[5] ebda 805 A: *ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἐκφωνήσεως φωνὴ λόγου γίνεται, τὴν τοῦ λόγου δύναμιν ἐν ἑαυτῇ φανεροῦσα.*

auf den Gedanken; aber er begleitet und offenbart ihn. Noch mehr. Der Hauch geht nur hervor als Laut, und der Laut hängt ab von dem Gedanken, der zum Ausdruck kommen soll. Ohne den *λόγος* gäbe es vielleicht Atem, Bewegung der Luft, selbst einen Ton wie z. B. beim Tier, aber keine *φωνή*, keinen artikulierten Laut. So finden wir in dem Vergleich ganz wohl eine Abhängigkeit des Hl. Geistes vom Logos, d. h. ein Ursprungsverhältnis angedeutet. Petavius kam dadurch zu seiner dem Vergleich ungünstigen Auffassung, daß er das Wort mit der vox in Parallele setzte, während hier tatsächlich der Hl. Geist mit derselben verglichen ist.

Der Hauch geht ferner zwar in letzter Linie hervor aus dem Sprechenden, unmittelbar ist er aber abhängig vom Wort, dessen Vehikel er ist; deshalb ist er auch unmittelbar mit ihm verbunden als sein untrennbarer Begleiter (*τὸ συμπαρομαρτοῦν τῷ Λόγῳ*). So ist auch der Hl. Geist zwar aus dem Vater als dem Urgrund, geht aber unmittelbar vom Sohne aus und steht deshalb in einer besonders engen Verbindung mit demselben, wie wir sie schon oben konstatiert haben. So kommt hier genau dieselbe Auffassung vom Ausgang des Hl. Geistes zum Ausdruck, wie wir sie sonst gefunden haben: er erfolgt *ἐκ Πατρὸς δι᾽ Υἱοῦ*.

Eine höchst treffende Illustration zur Auffassung unseres Autors und damit eine Bestätigung unserer Ausführungen bietet eine Stelle bei Maximus Confessor. Auf die Frage, warum man nicht sagen kann: *Πατὴρ Πνεύματος* oder *Χριστὸς Πνεύματος*, da man doch sage, *Πνεῦμα Θεοῦ* und *Πνεῦμα Χριστοῦ*, antwortet er: Wie der *Νοῦς* Urheber des Logos ist, so auch des Pneuma, jedoch vermittelst des Logos (*διὰ μέσου δὲ τοῦ Λόγου*), und wie wir nicht sprechen können von einem *λόγος τῆς φωνῆς*, so auch nicht vom Sohn des Geistes.[1] Klar ist daraus, daß das *Πνεῦμα* mit der *φωνὴ λόγου* verglichen wird, sodann, daß ein Ursprungsverhältnis zwischen *λόγος* und *φωνή* besteht, nicht umgekehrt, schließlich,

[1] *ὥσπερ ἐστὶ αἴτιος τοῦ Λόγου ὁ Νοῦς, οὕτως καὶ τοῦ Πνεύματος, διὰ μέσου δὲ τοῦ Λόγου. καὶ ὥσπερ οὐ δυνάμεθα εἰπεῖν τὸν λόγον εἶναι τῆς φωνῆς, οὕτως οὐδὲ τὸν Υἱὸν λέγειν τοῦ Πνεύματος* (Quaestiones et dubia, Interrog. 34 [M 90, 813 B]).

daß der *λόγος* nicht letztes, sondern nur vermittelndes Prinzip der *φωνή* ist.

Man kann wohl diese *φωνὴ λόγου* identisch nehmen mit dem *ῥῆμα*, mit dem Didymus den Hl. Geist vergleicht, da *ῥῆμα* eben das artikulierte Wort ist, so daß wir die Formel hätten: *Θεοῦ μὲν λόγος ὁ Υἱός, ῥῆμα δὲ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα.*[1]

Ein Moment ist schließlich noch in dem Vergleiche des Hl. Geistes mit der *φωνὴ λόγου* angedeutet, das uns schon bei der Betrachtung des Sohnes als Logos und als Bild des Vaters begegnet ist, die Beziehung des Ausgangs zur Kreatur, insbesondere zur Offenbarung des Trinitätsgeheimnisses an die Kreatur.

Wie der Sohn als Wort zur Erscheinung bringt, was im Vater ist, und als Bild den Vater offenbart, der als unsichtbar schlechthin gedacht ist, so bringt der Hl. Geist seinerseits als Hauch des Wortes zur Offenbarung, was im Worte ist. Wie nämlich unser Hauch die Bedeutung des Wortes in sich selbst offenbart (*τὴν τοῦ λόγου δύναμιν ἐν ἑαυτῇ φανεροῦσα*), so ist der Hl. Geist offenbarende Macht des Wortes (*ἐκφαντικὴ δύναμις*).[2]

§ 20.

Der Hl. Geist als Bild des Sohnes.

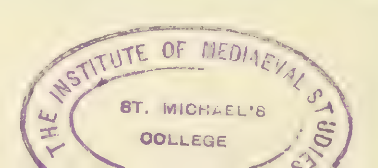
Dieselben Gedanken sind es auch, die in der Bezeichnung des Hl. Geistes als Bild des Sohnes zum Ausdruck kommen. Genau in demselben Sinn, wie der Sohn Bild des Vaters heißt, wird der Hl. Geist Bild des Sohnes genannt. Zu dem Satze der orthodoxen Glaubenslehre: Der Sohn ist Bild des Vaters und der Geist Bild des Sohnes,[3] gibt die dritte Rede über die Bilder die nähere Erklärung. Wie der Sohn das

---

[1] vgl. Didymus, De Trin. l. II, c. 5, 6, 13 (M 39, 496 B, 516 C, 689 C) und zu der letzten Formel Basilius, Contra Eun. l. V (M 29, 732 B). Das IV. u. V. Buch gehört wohl Didymus an (vgl. S. 161, Anm. 1).

[2] F. O. I, 7 (805 A B); vgl. I, 6 (804 B); De Hymno trisagio n. 28 (M 95, 60 D) heißt es vom Hl. Geist: *ἐκ Πατρὸς μέν, Υἱοῦ δέ, καὶ μὴ ἐξ Υἱοῦ, ὡς Πνεῦμα στόματος Θεοῦ, Λόγου ἐξαγγελτικόν.* Ähnlich wird der Logos als *νοῦ ἄγγελος* bezeichnet (De imag. III, n. 18 [M 94, 1340 B]), wie der *λόγος προφορικός* als *ἄγγελος νοήματος* charakterisiert ist (F. O. II, 21 [M 94, 940 C]).

[3] F. O. I, 13 (M 94, 856 B).



natürliche, in nichts unähnliche Bild des Vaters ist, in allem gleich dem Vater, ausgenommen das Ungezeugtsein und die Vaterschaft, so ist der Hl. Geist das natürliche, in nichts unähnliche, gleiche Bild des Sohnes, das sich nur unterscheidet im Ausgang (*ἐν τῷ ἐκπορευτῷ*); denn der Sohn ist gezeugt, aber nicht ausgegangen (*γεννητός, ἀλλ' οὐκ ἐκπορευτός*). Zum Beweis beruft sich Johannes auf die Stelle 1. Kor. 12, 3: Niemand kann sagen Herr Jesus, außer im Hl. Geiste. Durch den Geist nämlich, so fügt er erklärend bei, erkennen wir Christus, den Sohn Gottes und Gott, und in dem Sohn sehen wir den Vater.[1]

Da die Analogie zwischen dem Sohn als Bild des Vaters und dem Hl. Geist als Bild des Sohnes in allen Punkten gewahrt ist, ergibt sich aus dieser Bezeichnung wie dort die Gleichwesentlichkeit und der Personenunterschied zwischen Vater und Sohn, so hier zwischen Sohn und Hl. Geist. Wie dort ausdrücklich gesagt ist, daß der Sohn sich vom Vater nur durch das Prinzipiiertsein (*μόνῳ τῷ αἰτιατῷ*)[2] unterscheidet, so gilt für das Verhältnis zum Sohne, daß er sich von ihm nur durch das Ausgehen unterscheidet (*ἐν μόνῳ τῷ ἐκπορευτῷ τὸ διάφορον ἔχον*). Der Verfasser hütet sich zwar auch hier, das Wort *αἴτιος* oder *αἰτιατός* für dieses Verhältnis zu gebrauchen; aber nirgends sonst kommt vielleicht so deutlich das Ursprungsverhältnis des Hl. Geistes zum Sohne zum Ausdruck wie hier. Bild des Sohnes kann er nur sein, wenn er von ihm ausgeht; nur stammt er nicht von ihm *γεννητῶς*, sondern *ἐκπορευτῶς*, d. h. nicht so, daß er im Sohn seinen letzten Grund hätte und Sohn des Sohnes wäre, sondern so, daß er im Vater seine *αἰτία* (im Sinne unseres Autors) hat und von ihm durch den Sohn ausgeht.

Der offenbarende Charakter des Hl. Geistes kommt in der Bezeichnung desselben als Bild des Sohnes noch besser

[1] Or. de imag. III, n. 18 (M 94, 1340 B); bezüglich des Sohnes vgl. De imag. I, n. 9 (M 94, 1240 C).

[2] De imag. I, n. 9 (M 94, 1240 C); in der dritten Rede ist das Wort nicht gebraucht; statt dessen steht hier *κατὰ πάντα ὁμοία* (sc. *εἰκών*) *τῷ Πατρὶ πλὴν τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς πατρότητος*. Wollte Johannes vermeiden, daß er dasselbe Wort auch für das Verhältnis zwischen Sohn und Hl. Geist anwenden müsse?

zur Geltung als im Vergleich mit dem Hauch des Wortes. Johannes legt ja in der Erklärung des Begriffes „Bild“ einen besonderen Nachdruck darauf, daß jedes Bild eine verborgene Sache offenbart.[1] Im Hl. Geist sehen wir den Sohn und im Sohn den Vater. Wie die Ausgänge in fortschreitender Linie verlaufend gedacht sind, so auch die Offenbarung der Trinität an die Kreatur. „Von Natur aus ist der Logos Bote des *Νοῦς*, das Pneuma aber Verkünder des Logos.“[2] So zeigt der Sohn als Bild des Vaters in sich den Vater, der Hl. Geist als Bild des Sohnes den Sohn. Darum verläuft aber auch unsere Erkenntnis der göttlichen Personen in derselben Linie, nur umgekehrt, wie der hl. Basilius treffend sagt, indem er die griechische Auffassung vor Augen hat: Der Weg der Gotteserkenntnis geht von dem einen Geiste durch den einen Sohn zum einen Vater.[3] Damit stimmt ganz gut zusammen, wenn unser Autor die Worte Gregors des Wundertäters sich zu eigen macht und vom Hl. Geiste sagt, daß er ist: lebendiges und vollkommenes Bild des Sohnes, . . . in dem Gott der Vater offenbar wird, der über alles und in allem ist, und Gott der Sohn, der in allem wirkt.[4] Ist nämlich der Heil. Geist auch nur Bild des Sohnes vermöge seines unmittelbaren Ausganges von ihm, so repräsentiert er doch zugleich mittelbar den Vater. In diesem Zusammenhang findet auch die Bezeichnung des Hl. Geistes als der das Verborgene der Gottheit offenbarenden Macht des Vaters (*ἐκφαντορικὴ τοῦ κρυφίου τῆς θεότητος δύναμις τοῦ Πατρός*), die aus dem Vater durch den Sohn hervorgeht,[5] ihre vollständig befriedigende Erklärung. Das im Vater als der Quelle verborgene Gute

---

[1] De imag. III, n. 17 (M 1337 B): *πᾶσα εἰκὼν ἐκφαντορικὴ τοῦ κρυφίου ἐστὶ καὶ δεικτική.*

[2] De imag. III, n. 18 (M 1340 B): *φύσει γὰρ Νοῦ μὲν Λόγος ἄγγελος, Λόγου δὲ μηνυτικὸν τὸ Πνεῦμα.* Diese Lesart dürfte der anderen, wie sie im Text steht: *φύσει γὰρ νοούμενα, λόγος ἄγγελος,* vorzuziehen sein; vgl. Anm. bei Lequien zu der Stelle.

[3] Basil., De Spir. scto n. 47 (M 32, 153 B).

[4] De Trin. n. 2 (M 95, 12 C).

[5] F. O. I, 12 adi. (M 94, 849 C); beachte, daß unmittelbar vorher der Vater als *πηγὴ γεννητικὴ καὶ προβλητικὴ τοῦ ἐν αὐτῇ κρυφίου ἀγαθοῦ* bezeichnet ist (848 D).

gelangt durch Wesensmitteilung zum Sohn und durch den Sohn zum Hl. Geist, der das Verborgene der Gottheit zur Offenbarung bringt. Im Hl. Geist kommt die innertrinitarische Offenbarung zum Abschluß.

Wie wir schon in den Bezeichnungen des Sohnes als *λόγος, βουλή* und *εἰκών* nicht bloß ein innertrinitarisches Verhältnis angedeutet fanden, sondern auch eine Beziehung zu den Geschöpfen, so und in noch höherem Grade ist dies beim Hl. Geist der Fall. War dort die Rede davon, daß der Sohn den Vater, den unsichtbaren Gott, zeige und offenbare, so konnte dies noch verstanden werden von einer innertrinitarischen Mitteilung an den Hl. Geist, da ja der Hl. Geist vom Sohn empfängt und hört, was er verkündet (Joh. 16, 13 ff.); wem aber sollte der Hl. Geist das Verborgene des Sohnes, dessen Bild er ist, überhaupt das Verborgene der Gottheit, offenbaren, wenn nicht der Kreatur? Da die Mitteilung an die Kreatur in derselben Linie verläuft, in welcher die innere Wesensmitteilung sich vollzieht, begreift sich leicht, warum gerade dem Hl. Geist dieser offenbarende Charakter beigelegt wird. Er wird, abgesehen von der oben zitierten Stelle, als *Πνεῦμα ἐκφαντορικόν*[1] bezeichnet und zwar in einem solchen Unterschied vom Sohne, daß damit ein dem Hl. Geist eigentümliches Prädikat genannt scheint.

Ist in diesem Prädikat und in dem Begriffe „Bild" das Moment enthalten, daß es die Aufgabe hat, das Urbild nach außen zu offenbaren, so ist damit keineswegs gesagt, daß es von Ewigkeit her eine solche offenbarende Tätigkeit tatsächlich entfalten müsse (dies geschieht nur in der Zeit), wohl aber, daß das Bild von Ewigkeit her die Fähigkeit hat, offenbarend tätig zu sein. Nach dem Kontext ist zu schließen, daß das Prädikat *ἐκφαντορικός* auch mit Rücksicht darauf gewählt ist, daß der Hl. Geist tatsächlich eine solche Tätigkeit entfaltet hat.

Es ist mit diesem Prädikat ähnlich wie mit dem Namen donum, der in der lateinischen Theologie dem Hl. Geist

---

[1] ebda. Der Vater ist *Λόγου γεννήτωρ καὶ διὰ Λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ Πνεύματος;* ebenso 849 A.

gegeben wird. Dieser Name, so erklärt uns der hl. Thomas, kommt dem Hl. Geiste zu mit Beziehung auf die rationale Kreatur; aber er wird nicht donum genannt, insofern er actu gegeben wird, sondern insofern er geeignet ist, gegeben zu werden (habet aptitudinem, ut possit dari); er heißt deshalb von Ewigkeit her donum, wenn er auch erst in der Zeit gegeben wird.[1]

§ 21.

Der Hl. Geist als Heiligkeit Gottes.

Der Benennung des Sohnes als Weisheit, Macht, Wille des Vaters entspricht die Bezeichnung des Hl. Geistes als Heiligkeit Gottes. In der Tat finden wir bei den Vätern den Hl. Geist als die substantielle Heiligkeit betrachtet in Gedankengängen, die jenen fast analog sind, welche wir beim Nachweis des Sohnes als der substantiellen Weisheit und Macht gesehen haben. So besonders bei Cyrillus von Alexandrien.[2] Basilius zählt unter den Idiomata einmal an dritter Stelle den *ἁγιασμός*, bisweilen auch die *ἁγιαστικὴ δύναμις* auf.[3] Gregor von Nazianz sagt geradezu, es gebe in Gott keine andere Heiligkeit als den Hl. Geist, so daß Gott nicht heilig, deshalb unvollkommen wäre ohne den Hl. Geist. Er nennt darum den Hl. Geist *αὐτοαγιότης*,[4] ganz ähnlich wie Athanasius den Sohn *αὐτοσοφία, αὐτοδύναμις* genannt hat, obwohl er, wie wir oben gesehen, jede Person *κοινῶς* heilig nennt. Obwohl der Damaszener scharf betont, daß die *ἁγιότης* gemeinsam sei wie die *θεότης*, da sie nur eine ist,[5] gebraucht er doch ähnliche Prädikate. So nennt er den Hl. Geist *δύναμις ἁγιαστική, ἐνυπόστατος, ἐκ τοῦ Πατρὸς ἀδιαστάτως ἐκπορευομένη, καὶ ἐν Υἱῷ ἀναπαυομένη ὁμοούσιος Πατρὶ καὶ Υἱῷ*, und dies in einem Zusammenhang, in dem er sonst

---

[1] Thomas, S. theol. p. I, q. 38. a. 1. ad 4um.

[2] Thesaurus, assertio 34 (M 75, 593 C D ff.).

[3] Ep. 236 (M 32, 884 A B); Contra Eun. l. II (M 29, 637 B); vgl. Holl, Amphilochius S. 135.

[4] Or. theol. V, n. 4 (M 36, 137 A); or. 25, n. 16 (M 35, 1221 B).

[5] De Hymno trisagio n. 11 (M 95, 45 A).

nur Personalproprietäten aufzählt.[1] Mit den Worten des Symbolums Gregors des Thaumaturgen nennt er ihn: *εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ τελεία καὶ ζωή, ζώντων αἰτία, πηγὴ ἁγία, ἁγιότης, ἁγιασμοῦ χορηγός*.[2] Die ganze Schar der Väter nennt das göttliche Pneuma *πανάγιον*.[3] Zweifellos wird durch diese Prädikate ausgedrückt, daß die Heiligkeit in einer besonderen Weise dem Hl. Geiste zukommt. Die Konstanz der Redeweise, insbesondere die Aufzählung der Heiligkeit unter den hypostatischen Idiomata läßt es kaum zu, hier nur an eine Appropriation zu denken, ebensowenig wie dies bei den Titeln Weisheit, Macht, Wille des Vaters für den Sohn möglich war. Offenbar besteht zwischen der Personalproprietät der dritten Person und der Heiligkeit eine innere Beziehung. Dies scheint ja auch der Name der dritten Person auszudrücken, der Heilige Geist, da doch Vater und Sohn ebenfalls heilig sind.

Welcher Art diese innere Beziehung zwischen der Personalproprietät und der Heiligkeit ist, läßt sich allerdings schwer bestimmen. Für die Väter war sicher der Sprachgebrauch der Hl. Schrift maßgebend, wenn sie eine solche Verbindung herstellten, vor allem die Benennung des *Πνεῦμα* Gottes und Christi als *τὸ ἅγιον Πνεῦμα*, dann die vielen Stellen, welche die dritte Person als den Urheber der Heiligkeit, des Gnadenlebens in den Seelen kennzeichneten.

Vielleicht läßt sich so sagen: Wie die Zeugung des Sohnes eine derartige ist, daß der Sohn, obwohl ihm die ganze Substanz des Vaters mitgeteilt wird, doch vor allem als der hypostatische und persönliche Repräsentant der ontologischen Vollkommenheiten Gottes — der Vernunft (*λόγος*), der Weisheit, der Macht, des Willens, ja als die persönliche Vernunft, Weisheit usw. erscheint, so ist die Produktion des Hl. Geistes eine derartige, daß dieser, obwohl er wie der Sohn die ganze Substanz, das ganze göttliche Wesen erhält, doch vor allem als der persönliche

---

[1] F. O. I, 13 (M 94, 856 C).

[2] De Trin. n. 2 (M 95, 12 C).

[3] De Hymno trisagio n. 5 (M 95, 33 A).

Repräsentant der ethischen Vollkommenheiten Gottes, ja als die persönliche Heiligkeit Gottes selbst erscheint.[1]

Die Art des Unterschiedes der beiden Produktionen wird allerdings von den Vätern nicht angegeben; sie dürfte am ehesten vergleichbar sein mit dem Unterschied, der zwischen zwei Produktionen im Leben der Pflanzen besteht.[2] Johannes von Damaskus vergleicht selbst die drei Personen mit der Rosenpflanze, der Blüte und dem Duft (*τὸ φυτὸν τοῦ ῥόδου καὶ τὸ ἄνθος καὶ ἡ εὐωδία*). Der hl. Athanasius deutet die Stelle 2. Kor. 2, 15: *Χριστοῦ εὐωδία ἐσμέν* dahin, daß der Hl. Geist die *εὐωδία* des Sohnes ist, so daß, wer den Heil. Geist hat, auf sich das genannte Wort des Apostels anwenden kann.[3] Die Zeugung im Leben der Pflanze erscheint allerdings nicht wie im animalischen Leben als Mitteilung des Lebens an ein anderes Subjekt, sondern als Erzeugung eines festen, organischen Gebildes (Pflanze aus der Wurzel oder dem Samen, Blüte aus dem Stamm), das mit seinem Prinzip in organischer Verbindung bleibt, aber als substantielles Produkt der Pflanze von innen heraus ihre Lebenskraft offenbart. Bringt also dieser Vergleich die eigene Subsistenz des *γέννημα* nicht zum Ausdruck, so kommt in ihm der Gedanke, daß dasselbe ungetrennt ist von seinem Prinzip (*ἀχώριστον, ἀδιάστατον*), ein Gedanke, auf den die griechische Theologie einen sehr großen Wert legt, um so mehr zur Geltung. Während man nun der Produktion durch Zeugung im animalischen Leben keine zweite an die Seite stellen kann, die

[1] vgl. Scheeben, Dogmatik, 1. Bd., S. 856 f., dessen Gedanken wir hier unter Anpassung an die griechische Auffassungsweise folgen.

[2] vgl. ebda S. 866 ff.

[3] Contra Manich. n. 8 (M 94, 1513 A); vgl. Athan., Ep. ad Serap. III, n. 3 (M 26, 628 C); ebda ist der Hl. Geist als *Χρίσμα* bezeichnet im Anschluß an 1. Joh. 2, 23. Verwandt mit diesen Auffassungen ist auch die Bezeichnung des Hl. Geistes als *ἀτμίς* (vapor) im Anschluß an die Stelle Sap. 7, 25: vapor est enim virtutis Dei; vgl. Damasc., De Trin. n. 5 (M 95, 16 C): *ἀτμὶς γάρ ἐστιν τῶν ἄνω δυνάμεων τοῦ Θεοῦ.* Cyrill erklärt, es sei mit dem Hl. Geist wie mit einem kühlenden Dunst oder Dampf, der vom Wasser aufsteigt, der jene erfrischt, zu denen er gelangt, und durch seine Wirkungen die Natur dessen, der ihn entsendet, kundmacht (Thesaur., assert. 33 [M 75, 573 C]).

als Analogon für die zweite Produktion in Gott dienen könnte, bietet sich im pflanzlichen Leben ein solches Analogon dar, das mit der Zeugung auf gleicher Linie und in engster Verbindung steht, nämlich das Ausströmenlassen des Duftes, der gleichsam der Odem, der Hauch der Pflanze ist (sonst denkt man auch an das Ausströmenlassen des Lebenssaftes in Form flüssiger, öliger Substanzen als Balsam, Öl, Weihrauch). Auch in diesem Hervorgang haben wir eine substantielle Emanation; denn der Duft ist ja schließlich nichts anderes als ein Öl in ätherischer Gestalt; wir haben aber nicht eine Zeugung — das Hervorwachsen eines festen, organischen Gebildes —, sondern ein Ausströmen einer flüssigen oder ätherischen Substanz. Auch hier ist das Produkt der Emanation ungetrennt von seinem Prinzip: Dies Prinzip ist — ein weiteres Vergleichsmoment — zunächst allerdings das Produkt der Zeugung, die Blüte, aber zuletzt ist es das, was auch Prinzip der Zeugung ist, der Stamm oder die Wurzel. Während in der Blüte die Pflanze ihre natürliche Ausgestaltung und Vollkommenheit gewinnt, gibt der Duft doch die letzte Vollendung. Was ist die schönste Blüte ohne Duft? Im Duft strömt die Pflanze das Feinste und Edelste, gleichsam ihre Seele aus. So erscheint es ganz angemessen, daß in dem Sproß oder der Blüte der Gottheit, d. h. im Sohn die natürliche (physische, ontologische) Vollkommenheit Gottes subsistent gedacht wird, im Hl. Geist aber das, was dem Wohlgeruch der Pflanze am meisten entspricht, das, was die höchste Vollendung des göttlichen Lebens ist, nämlich die Heiligkeit.[1]

Der Duft der Blüte ist endlich noch in einem anderen Punkte ein gutes Analogon für den Hl. Geist in der griechischen Auffassung. Wie der Duft eine besondere Fähigkeit hat, sich auszubreiten und nach außen zu ergießen, andere Wesen zu erfüllen und zu durchdringen, so besitzt der Heil. Geist eine besondere Beziehung zur Verleihung der göttlichen Gaben nach außen, insbesondere der Heiligkeit und Vollendung.

---

[1] vgl. dazu de Régnon IV, 117 u. 349 ff., der den Gedanken verfolgt, daß mit dem Sohn vor allem die physischen Vollkommenheiten Gottes (Vernunft, Weisheit, Wille, Macht), mit dem Hl. Geist die moralischen Vollkommenheiten, besonders die Heiligkeit, identifiziert werden.

Während daher der Sohn als die persönliche Weisheit, der Wille und die Macht des Vaters, als die *δύναμις προκαταρκτικὴ τῆς τῶν πάντων ποιήσεως* betrachtet wird, d. h. als derjenige, durch den der Vater als die *αἰτία προκαταρκτική* alles erschafft, erscheint der Hl. Geist als die *δύναμις ἁγιαστική* oder als *τελεσιουργὸν τῆς τῶν ἁπάντων ποιήσεως,*[1] d. h. als derjenige, der die Schöpfung zur Vollkommenheit führt, insbesondere die vernünftige Kreatur durch die Mitteilung der Heiligkeit.

Eine befriedigendere Antwort auf die Frage, in welcher Beziehung die Heiligkeit zur Personalproprietät der dritten Person steht, als jene, die wir aus dem Vergleich mit den beiden Produktionen im pflanzlichen Leben gewonnen haben, würde sich ergeben, wenn wir mit einiger Sicherheit nach dem Sinne unseres Autors die beiden Hervorgänge in Gott als solche auffassen könnten, die nach Analogie der Hervorgänge in unserem Geist per intellectum et voluntatem erfolgen. Da nur die Willensakte an sich der moralischen Ordnung angehören, das Denken dagegen an sich eine physische Vollkommenheit ist, so wäre damit leicht erklärlich, weshalb gerade im Hl. Geist als dem terminus einer Willenstätigkeit die ethische Vollkommenheit, im Sohne dagegen als dem terminus einer Verstandestätigkeit die physische Vollkommenheit als subsistent gedacht wird.[2]

Obwohl nun unser Autor in der Entwicklung der orthodoxen Glaubenslehre nirgends darauf ausgeht, eine spekulative Erklärung des Trinitätsgeheimnisses zu geben, und nirgends den Gedanken ausspricht, daß er die beiden Ausgänge nach Art der Hervorgänge in unserem Geist aufgefaßt wissen wolle, glauben wir doch, daß in seinen Darlegungen Elemente vorliegen, welche erlauben, eine Beantwortung der Frage nach seiner spekulativen Auffassung der beiden Ausgänge wenigstens zu versuchen, wenn auch eine vollständig befriedigende Antwort nicht erreicht werden kann.

---

[1] F. O. I, 12 adi. (M 94, 849 A B); I, 13 (856 C).

[2] vgl. Pesch, Theol. Zeitfragen, 2. Folge, S. 25 f.

§ 22.

Die spekulative Auffassung der Ausgänge bei Johannes, speziell des Ausgangs des Hl. Geistes.

Ein Moment, das uns Aufschluß über die spekulative Auffassung unseres Autors von den beiden Ausgängen zu geben scheint, ist der Vergleich des Sohnes und Geistes mit den Kräften (*δυνάμεις*) unseres Geistes (*νοῦς*). Allerdings hat dieser Vergleich, wie wir gesehen haben,[1] stets den Zweck zu zeigen, warum die drei göttlichen Personen, obwohl voneinander verschieden, doch nur ein Gott sind. Aber wir müssen doch annehmen, daß Johannes den Vergleich nur gewählt hat, weil nach seiner Auffassung tatsächlich eine Analogie besteht zwischen den göttlichen Personen und den Kräften unseres Geistes.

Das Verständnis des Vergleiches wird erleichtert durch jene Stellen, in denen unser Autor von der Gottebenbildlichkeit des Menschen handelt. Die Gottebenbildlichkeit besteht nach dem Hauptwerk unseres Verfassers darin, daß der Mensch eine vernünftige Seele, Verstand und freien Willen hat.[2] In der Schrift De duabus voluntatibus nennt er noch zwei andere Arten der Gottebenbildlichkeit, die sowohl für die Engel als für die Menschen zutreffen sollen. Sie sind nämlich „nach dem Bilde Gottes“, insofern der Geist (*νοῦς*) das Wort (*λόγος*) zeugt und den Geist (*πνεῦμα*) hervorbringt, ferner, insofern sie zum Herrschen berufen sind.[3] Was unter *πνεῦμα* in diesem Zusammenhang zu verstehen sei, wird

---

[1] Siehe oben S. 61 f.

[2] F. O. II, 12 (M 94, 920 B). Das Ebenbildsein liegt in der *ψυχὴ λογικὴ καὶ νοερά*; näherhin besagt *τὸ κατ' εἰκόνα τὸ νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον*. F. O. III, 18 (M 94, 1072 D) wird gesagt, daß die Ebenbildlichkeit im *νοῦς* liegt, wobei *νοῦς* im Sinne von vernünftiger Teil der Seele genommen ist.

[3] De duab. volunt. n. 30 (M 95, 168 B): *κατὰ τὸ γεννᾶν τὸν νοῦν λόγον καὶ προβάλλειν πνεῦμα, κατὰ τὸ ἀρχικόν*; vgl. auch De imag. or. III, n. 20 (M 94, 1340 D): der Mensch ist Bild *κατὰ μίμησιν. ὥσπερ γὰρ Νοῦς ὁ Πατὴρ καὶ Λόγος ὁ Υἱὸς καὶ Πνεῦμα τὸ ἅγιον εἷς Θεός, οὕτω καὶ νοῦς καὶ λόγος καὶ πνεῦμα εἷς ἄνθρωπος, καὶ κατὰ τὸ ἐξούσιον καὶ ἀρχικόν.*

weder hier noch anderwärts näher erklärt, weder bei Aufzählung der Bedeutungen des Wortes *πνεῦμα* noch bei der Behandlung der Seelenkräfte; jedenfalls ist aber an etwas rein Geistiges (im Gegensatz zum körperlichen Hauch) gedacht, da es auch den Engeln zugeschrieben wird.[1] Eine Parallele zur Trinität wird hier nicht ausdrücklich gezogen, ist aber tatsächlich gegeben. Anderwärts wird der Vergleich ausdrücklich hergestellt. So heißt es z. B. in der Schrift gegen die Nestorianer: Gott, sein Wort und sein Geist sind ein Gott; denn auch der Mensch und sein Wort und sein Geist sind nicht drei Menschen, sondern ein Mensch. Nur wird der Unterschied hervorgehoben, daß in Gott Wort und Geist nicht Kräfte ohne eigene Subsistenz (*δυνάμεις ἀνυπόστατοι*) sind, sondern daß jedes subsistent und vollkommen ist.[2] Bemerkenswert ist, daß hier Logos und Pneuma offenbar als Kräfte der menschlichen Seele betrachtet werden.

Weiter durchgeführt ist der Vergleich in einem Fragment, das die Überschrift trägt: In welcher Weise bildet der Mensch das Göttliche ab? Daß der Mensch nach dem Bild und Gleichnis Gottes (anderwärts unterscheidet Johannes beides)[3] sei, zeigt sich darin, daß die vernünftige Seele desselben drei Idiomata hat, nämlich *νοῦς, λόγος* und *πνεῦμα,* wie in der göttlichen Natur sind Vater, Sohn und Hl. Geist. Wie nämlich der Vater Vater ist und nicht Sohn, der Sohn Sohn und nicht Vater, der Hl. Geist Hl. Geist und nicht Sohn noch Vater, so ist auch der *νοῦς νοῦς* und nicht *λόγος,* der *λόγος λόγος* und nicht *πνεῦμα,* das *πνεῦμα πνεῦμα* und nicht *λόγος* noch *νοῦς.* Diese Dinge werden weder vermischt durch die Einheit, noch getrennt durch die Zahl; denn die drei sind eins, und das eine unterscheidet sich in drei, welche gleicher Natur und Substanz (*ὁμοφυᾶ τε καὶ ὁμοούσια*) sind und immer gleichzeitig miteinander existieren.[4]

---

[1] Die Erklärung, welche Eulogius von Alexandrien, dem er sonst in dem Vergleiche folgt, gibt mit den Worten: *πνεῦμα ἤγουν ψυχή* macht sich Johannes nicht zu eigen; vgl. Bardenhewer, Unedierte Fragmente von Eulogius von Alexandrien (Tüb. theol. Quartalschr. 1896, S. 364).

[2] Adv. Nestorian. n. 42 (M 95, 221 B).

[3] vgl. F. O. II, 12 (M 94, 920 B). [4] M 95, 228 C D.

Von großer Bedeutung für die Erforschung der spekulativen Auffassung unseres Autors ist das Resultat, daß die Analogie, welche zwischen den beiden göttlichen Personen und den Kräften unseres Geistes besteht, nicht eine lediglich von uns zum Zwecke der Verdeutlichung des Geheimnisses erdachte ist, wie dies von den anderen der Natur entnommenen Analogien gesagt werden muß, sondern eine solche, die objektiv gegeben ist, da Gott den Menschen, näherhin seine Seele, zum Abbild der hl. Dreifaltigkeit gemacht hat.

Da wir die Bedeutung des Wortes *λόγος* in seiner Anwendung auf den Sohn schon eingehend untersucht und eine Beziehung zum *Νοῦς*, insofern er als denkend betrachtet wird, festgestellt haben, so wäre hier nur näher zu bestimmen, was unter *πνεῦμα* als Seelenkraft zu verstehen ist.

Insofern die Gottebenbildlichkeit des Menschen auf der einen Seite in der Denkkraft und Willensfreiheit (*τὸ νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον*) gefunden wird, anderseits darin, daß der *νοῦς* den *λόγος* zeugt und das *πνεῦμα* hervorbringt, oder auch einfachhin in dem *λόγος* und *πνεῦμα*, scheint die Beziehung des *πνεῦμα* zum Willen ebenso nahegelegt zu sein wie jene des *λόγος* zum Verstand. Wir müssen deshalb hier in Betracht ziehen, was unser Autor über den Willen und dessen Betätigung in seiner Lehre vom Menschen bietet.

Im vernünftigen Teil unserer Seele (der bisweilen *τὸ λογικόν* im Gegensatz zu dem *μέρος ἄλογον τῆς ψυχῆς* oder zur *ψυχὴ ἄλογος*, bisweilen einfachhin *νοῦς* genannt wird im Gegensatz zur *ψυχὴ ἄνους* der Apollinaristen)[1] sind neben den erkennenden Kräften auch lebenstätige oder näherhin begehrende Kräfte (*ζωτικαί, ὀρεκτικαί*),[2] nämlich Wille (*βούλησις*) und Wahl (*προαίρεσις*).

In der näheren Erklärung unterscheidet Johannes zwischen *θέλησις* (von der Kemptener Übersetzung mit „Verlangen" wiedergegeben) und *βούλησις* (mit „Wille" übersetzt). Während

---

[1] vgl. F. O. II, 12 (M 94, 928 B C); II, 17 (933 B); III, 18 (1072 D). II, 12 (924 B) wird *νοῦς* als *μέρος καθαρώτατον ψυχῆς* bezeichnet, aber nicht als etwas von der Seele Verschiedenes im Sinne der Apollinaristen; vgl. ebda Anm. 79.

[2] F. O. II, 22 (M 94, 941 C und 944 B ff.).

erstere definiert wird als das natürliche, lebenstätige, vernünftige Streben nach allem, was die Natur konstituiert, m. a. W. als das Vermögen, durch welches das vernünftige Wesen nach seiner natürlichen Vollkommenheit im allgemeinen strebt, ist *βούλησις* ein näher bestimmtes natürliches Verlangen (*ποιὰ φυσικὴ θέλησις*), ein vernünftiges Streben nach einer bestimmten Sache. Die *βούλησις* ist aber auf das Ziel, nicht auf die Mittel zum Ziel gerichtet. Das Ziel ist das Gewollte (*τὸ βουλητόν*).

Mit dem Ziel, z. B. Gesundsein, sind noch nicht die Mittel gegeben. Wenn daher das Ziel festgesetzt ist, tritt erst das Fragen, Suchen, Beraten, Ratschlagen ein hinsichtlich der Art und Weise, wie das Ziel erreicht werden kann. Man nennt dies suchende Begehren (*ὄρεξις ζητητική*) hinsichtlich dessen, was zu tun ist, *βουλή* oder *βούλευσις*. Auf die Beratung folgt das Urteil (*κρίσις*), was im bestimmten Falle besser sei. Neigt man hin zu dem, was man auf Grund der Beratung als das Bessere erkannt hat, so ist das die *γνώμη* (Gesinnung). Dann erfolgt die Wahl (*προαίρεσις* oder *ἐπιλογή*), in der man von zwei vorliegenden Dingen das eine vor dem anderen erwählt und ausliest. Dann schreitet man zur Tat, und das heißt *ὁρμή* (impulsus, agressio ad operandum, Unternehmen); es folgt der Gebrauch, nach welchem das Begehren zur Ruhe gelangt.[1]

Fragen wir, ob und inwieweit auch in Gott von diesen verschiedenen Bewegungen des Willens die Rede sein könne, so erhalten wir zur Antwort, in Gott sei wohl die *βούλησις*, aber nicht die *προαίρεσις* im eigentlichen Sinne, da in Gott keine Beratung ist. Beratung ist Sache der Unwissenheit; so auch die Wahl. Die Wahl wird jedoch nicht in dem Sinne von Gott ausgeschlossen, als ob in Gott keine Freiheit wäre, sondern nur insofern sie das Schwanken zwischen zwei Dingen, das aus einem Mangel an Erkenntnis hervorgeht, einschließt.[2] Auch die *βουλή* ist nur im Sinne von *βούλευσις*, nicht aber in jedem Sinne von Gott zu negieren. In einem Gottes würdigen Sinne wird sie vom Sohne ausgesagt.

---

[1] ebda 945 A B. [2] ebda 945 C ff.

Für den Vergleich des Hl. Geistes mit den begehrenden Kräften unserer Seele könnten demnach nur die βούλησις und die ὁρμή in Betracht kommen. Je nachdem der Logos in Vergleich gesetzt erscheint mit unserem Vernunftvermögen, der natürlichen ersten Bewegung des νοῦς, in welcher derselbe denkt und urteilt, oder der höchsten und vollkommensten Betätigung desselben im Wort (κίνημα ψυχῆς πληρέστατον), könnte der Hl. Geist entweder mit der βούλησις, diese als Vermögen oder erste Bewegung desselben gedacht, oder mit der ὁρμή als der letzten, vollkommensten Bewegung derselben verglichen werden.[1]

Gegen die Vergleichung des Hl. Geistes mit der βούλησις erhebt sich aber als starke Instanz der Umstand, daß der Sohn als einzige βούλησις des Vaters bezeichnet wird.[2] Da jedoch von Johannes selbst die βούλησις in den Reden über die Bilder mit βουλή, diese als Verstandesakt gedacht, gleich gesetzt wird[3] und Athanasius βούλησις als gleichbedeutend mit φρόνησις behandelt,[4] ist die Schwierigkeit vielleicht nur eine scheinbare. Überdies ist zu beachten, daß es sich bei der Bezeichnung des Sohnes als βούλησις nicht so sehr um innertrinitarische Verhältnisse als vielmehr um die Beziehung desselben zu den Werken nach außen handelt.

Ein anderes Bedenken erwächst insofern aus dem Vergleich des Hl. Geistes mit der βούλησις, als die griechische Auffassung der beiden Hervorgänge als eines in fortschreitender Linie sich vollziehenden Prozesses nicht gewahrt erscheint, wenn der Sohn und Hl. Geist mit zwei nebengeordneten oder gleichgeordneten Kräften unseres Geistes verglichen werden.

Indes verliert auch dieses Bedenken an Gewicht, wenn wir das Verhältnis ins Auge fassen, das nach Johannes zwischen den Erkenntnis- und Begehrungskräften besteht. Zwei Dinge, die für uns von Bedeutung sind, werden mit Nachdruck hervorgehoben: einmal, daß Vernunft und freier Wille notwendig zusammengehören („Notwendig steht der Vernunft

---

[1] vgl. oben S. 123 ff. [2] F. O. I, 13 (M 94, 856 A).

[3] vgl. De imag. or. I, n. 10 (M 94, 1240 D) und or. III, n. 19 (1340 C).

[4] Athan., Or. contra Arian. III, 65 (M 26, 460 B C).

die Freiheit zur Seite. Entweder ist ein Wesen nicht vernünftig, dann auch nicht frei, oder es ist vernünftig, dann aber Herr seiner Handlungen und frei."[1] *Πᾶν λογικόν, αὐτεξούσιον*[2]); sodann, daß, während im Tier als dem unvernünftigen Wesen das natürliche Begehren das ganze Streben leitet und, sobald eine Begierde aufsteigt, auch die *ὁρμὴ πρὸς πρᾶξιν* einsetzt, im Menschen als dem vernünftigen Wesen das natürliche Begehren nicht sowohl leitet als vielmehr geleitet wird. Frei und mit Vernunft (*μετὰ λόγου*, vermittels vernünftiger Überlegung) ist der Mensch tätig, da die erkennenden und begehrenden Kräfte in ihm verbunden sind.[3] Die *βούλησις* ist die *δύναμις τοῦ λογικῶς ὀρέγεσθαι*.[4]

Der erste Gedanke scheint vorzüglich geeignet als Grundlage für den Kongruenzbeweis, den Johannes führt und der in dem Satze gipfelt: Weder fehlte je dem Vater der Logos, noch dem Logos der Geist. Der zweite kann uns die Art des Ausgangs verdeutlichen, insofern das natürliche Begehren zwar eine *δύναμις* des *νοῦς* ist, aber eine solche, die in Abhängigkeit von und in Verbindung mit dem vernünftigen Denken sich betätigt. Es spiegelt sich darin der Ausgang des Hl. Geistes aus dem Vater durch den Sohn deutlich wider.

Der Vergleich mit der *βούλησις* könnte sonach unserem Autor wohl vorgeschwebt haben, wenn er den Hl. Geist neben dem Sohn als *δύναμις* des Vaters bezeichnet. Was an dem Vergleich unvollkommen ist, wird stets korrigiert dadurch, daß Sohn und Geist als *δυνάμεις ἐνυπόστατοι* in Gegensatz gesetzt werden zu den *δυνάμεις ἀνυπόστατοι* unseres Geistes.

Mehr Anhaltspunkte liegen dafür vor, daß Johannes den Hl. Geist mit der *ὁρμή* verglichen habe.

Zunächst ist schon der körperliche Hauch, der „im Augenblick des Sprechens zur *φωνὴ λόγου* wird" und mit dem der Hl. Geist vielfach in Vergleich gesetzt ist, eine *ὁρμή*. Nach Gregor von Nyssa hat unser gesprochenes Wort seine

---

[1] F. O. II, 27 (M 94, 960 C D).

[2] F. O. II, 3 (868 A), hier bezüglich der Engel gesagt.

[3] F. O. II, 22 (945 B C).

[4] ebda 944 C.

Existenz in der Bewegung der Stimme (*ἐν τῇ ὁρμῇ τοῦ φθεγγομένου*).[1] Sonach läge es nahe, auch den Hl. Geist eher als eine *ὁρμή* denn als *δύναμις* zu betrachten.

Dazu kommt, daß nach der Anthropologie unseres Autors das Sprechen (*τὸ φωνητικόν*) und das Atmen (*τὸ ἀναπνευστικόν*) zu jenen Bewegungen gehören, die dem freien Willen unterliegen. Sie sind *κινήσεις καθ' ὁρμήν,* die dem Verstand gehorchen.[2] So wäre der Schluß gerechtfertigt: Wie in uns der Wille bewirkt, daß der Hauch des Mundes als *φωνὴ λόγου,* als vehiculum verbi hervorgeht, so ist es in Gott der Wille, durch welchen das göttliche Pneuma, seinerseits eine *ὁρμή,* hervorgeht. Da sodann der Wille Prinzip der *φωνή* nur insofern ist, als derselbe dem Verstande folgt und die Hervorbringung des *λόγος* voraussetzt, ist auch hier der Ausgang des Hl. Geistes aus dem Vater durch den Sohn gewahrt.

Einen mehr direkten Anhaltspunkt für den Vergleich des Hl. Geistes mit der *ὁρμή* scheint eine Stelle in dem caput adiectitium zu geben. Hier wird gesagt, der Hl. Geist heiße Geist des Vaters, da er von ihm ausgeht, und als Begründung wird angefügt: *οὐδεμία γὰρ ὁρμὴ ἄνευ Πνεύματος.*[3] Die Stelle scheint in Parallele zu stehen zu der unmittelbar vorhergehenden: Der Vater hat keinen Logos, keine Weisheit, keine Macht als den Sohn, und demnach zu besagen, der Vater habe keine *ὁρμή* ohne den Hl. Geist, der vom Vater durch den Sohn ausgeht, so wie er keinen Logos, keine Weisheit hätte ohne den Sohn, dies im Sinne der früheren Ausführungen genommen. Da im ganzen Kontext aber auch auf das Wirken nach außen Bezug genommen ist, könnte der Sinn der Stelle auch der sein, daß es kein Wirken nach außen (aggressio ad operandum) in Gott gebe ohne den Hl. Geist. In beiden Fällen wäre der Hl. Geist mit der *ὁρμή* in eine Beziehung gesetzt. Fassen wir die Stelle innertrinitarisch, so erscheint der Hl. Geist als die höchste Bewegung des *Νοῦς* (in der griechischen Auffassung mit dem

[1] Greg. Nyss., Or. catech. c. 1 (M 45, 13 B).
[2] F. O. II, 12 (M 94, 926 D; 828 A C; 929 A).
[3] M 94, 849 B.

Vater identisch), insofern er wollend tätig ist, so wie der Logos als die höchste Bewegung dieses *Νοῦς* betrachtet wird, insofern er denkend tätig ist.

Verstehen wir die Stelle vom Wirken nach außen, so ist gesagt, daß der Vater wie durch den Sohn als seinen einzigen Logos, seine einzige Weisheit und Macht, so durch den Heil. Geist als die *ὁρμή* seines Willens schaffe.

So dürfte wenigstens wahrscheinlich gemacht sein, daß der Damaszener beim Vergleich der beiden ausgehenden Personen mit den *δυνάμεις* unseres *νοῦς* den Hl. Geist mit dem Willen in Beziehung bringt, wie der Logos mit dem Verstand in Beziehung gebracht ist. Bestärkt kann diese Auffassung werden durch die Tatsache, daß die Begehrungskräfte auch *δυνάμεις ζωτικαί* genannt werden, der Hl. Geist aber mit Vorliebe als *ζωοποιόν* bezeichnet wird.[1]

Lequien ist ebenfalls der Ansicht, daß mit dem oben behandelten Satz eine Beziehung des Hl. Geistes zum Willen angedeutet ist, und zitiert dafür Gregorius Scholarius, der lib. I. contra Latinos de process. Spiritus sancti zugesteht, daß der Hl. Geist *ὥσπερ ὁρμὴ καὶ κίνησις ἐνδοτέρα τῆς ὑπερφυοῦς ἐκείνης οὐσίας* ist.[2]

Wir zweifeln aber, ob unserem Autor diese Zusammenhänge klar zum Bewußtsein gekommen sind. Wir haben in den wenigen Stellen, die uns Anlaß zu dieser Studie gaben, vielleicht nur Keimansätze für eine Entwicklung der Spekulation in der Richtung der abendländischen Theologie. Andernfalls hätte Johannes diese Gedanken vor allem in seinem Kongruenzbeweis verwertet. Außerdem hätte er sich wohl bemüht, Bestimmungen, die mit dieser Auffassung nur schwer zu einem System zu vereinigen sind, im Sinne dieser Auffassung zu erklären oder zu modifizieren.

So will es scheinen, als ob Bestimmungen, die besonders aus der alexandrinischen Schule herübergenommen waren, mit jenen, die auf dem Boden einer anderen Betrachtungs-

---

[1] vgl. F. O. I, 8 (M 94, 821 B); als *ζώντων αἰτία* De Trin. n. 2 (M 95, 12 C).

[2] Siehe M 94, 803 Anm. 8.

weise erwuchsen, noch nicht immer zu einem einheitlichen Ganzen verarbeitet seien.

Ein zusammenfassendes Urteil über die Trinitätslehre des Johannes von Damaskus wird betonen müssen, daß für die Fassung derselben in den theologischen Termini, wie sie heute vorliegen, sich bei ihm schon alle Elemente finden, daß dagegen für die spekulative Erfassung des Dogmas, wie sie die abendländische Scholastik vermittelt hat, sich kaum die ersten Ansätze zeigen.

Trotz einiger Bedenken hinsichtlich des einen oder anderen Punktes von untergeordneter Bedeutung wird man Johannes die Anerkennung nicht versagen können, daß er es in seiner Darstellung der Trinitätslehre im ganzen zu einer einheitlichen Auffassung gebracht hat.



Namen- und Sachregister.

Berichtigungen.

S. 4 Anm. 1 Zeile 1 lies *ὁ* statt *ὀ*.
S. 12 Anm. 2 Zeile 1 lies *Ὑπόστασις* statt *᾿Υπόστασις*.
S. 16 Anm. 2 Zeile 2 lies *ἄθροισμα* statt *ἀθροίσμα*.
S. 17 Zeile 18 lies *ἀριθμῷ* statt *ἀριθμῶ*.
S. 111 Anm. 2 Zeile 3 lies *ἀναφερομένων* statt *ἀναφερόμενων*.
S. 162 Anm. 4 Zeile 2 lies *ὕπαρξιν* statt *υπαρξιν*.

corrected.

3. Heft. Dr. Bernhard Poschmann, **Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian.** Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Subskpt.-Preis ℳ 4,80, Einzelpreis ℳ 6,—.

4. Heft. P. Capistran Romeis, O. F. M., **Das Heil des Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des heil. Augustin.** Subskpt.-Preis ℳ 4,—, Einzelpreis ℳ 5,—.

Der siebente Band brachte zur Veröffentlichung:

1. Heft. Dr. theol. Sigismund Rogala, **Die Anfänge des arianischen Streites.** Subskpt.-Preis ℳ 2,80, Einzelpreis ℳ 3,40.

2. Heft. Andreas Freiherr v. Di Pauli, **Die Irrisio des Hermias.** Subskpt.-Preis ℳ 1,50, Einzelpreis ℳ 1,80.

3. Heft. Dr. Johannes Peter Junglas, **Leontius von Byzanz.** Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen. Subskpt.-Preis ℳ 4,40, Einzelpreis ℳ 5,40.

4. u. 5. Heft. Dr. P. Parthenius Minges, O. Fr. M., **Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus.** Subskpt.-Preis ℳ 5,40, Einzelpreis ℳ 6,60.

Der sechste Band umfaßt folgende Arbeiten:

1. u. 2. Heft. Dr. Heinr. Brewer, S. J., **Kommodian von Gaza.** Ein arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des fünften Jahrhunderts. Subskpt.-Preis ℳ 7,20, Einzelpreis ℳ 9,—.

3. Heft. Dr. Joh. Ev. Niederhuber, **Die Eschatologie des heil. Ambrosius.** Eine patristische Studie. Subskpt.-Preis ℳ 5,40, Einzelpreis ℳ 6,80.

4. Heft. Dr. Karl Adam, **Der Kirchenbegriff Tertullians.** Eine dogmengeschichtliche Studie. Subskpt.-Preis ℳ 5,—. Einzelpreis ℳ 6,20.

